ایم فل اقبالیات

علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

افکار کا تقابلی مطالعہ



مقالہ نگار
محمد یونس میو
Reg. No. 95-PST-3185
Roll No. E 7713714

نگران
پروفیسر ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی
(ڈین، شعبہ علوم اسلامیہ و عربی)

شعبہ اقبالیات
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
1999ء



ALLAMA IQBAL
OPEN UNIVERSITY
ISLAMABAD
PAKISTAN

Ref. No. ______________

Dated: 18-10-1999.

سرٹیفکیٹ

مسٹر محمد یونس منٹو نے اپنا مقالہ بعنوان :

"ڈاکٹر محمد اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی — افکار کا تقابلی جائزہ"

برائے ایم۔فل اقبالیات راقم کی زیرِ نگرانی مکمل کیا ہے۔ میرے خیال میں مقالہ اس درجے کا ہے کہ اس پر ایم فل اقبالیات کی ڈگری مل جانی چاہیے۔ میں مسٹر محمد یونس منٹو کو مقالہ جمع کرانے کی اجازت دیتے ہوئے خوشی محسوس کرتا ہوں اور ان کی کامیابی کے لیے دعاگو ہوں۔

[illegible]

ڈین

ڈاکٹر محمد اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی

"افکار کا تقابلی مطالعہ"

صفحہ نمبر — فہرست مضامین

صفحہ نمبر

فہرست

فہرست | صفحہ نمبر

تیسرا باب

"تصوف"

فہرست

صفحہ نمبر

فہرست	صفحہ نمبر

چوتھا باب — سیاسی نظریات

فہرست　　　　صفحہ نمبر

فہرست

صفحہ نمبر

فہرست	صفحہ نمبر

پانچواں باب — نظریہ شعر

فہرست　　　　　　　　　　　　　　　　　　صفحہ نمبر

فہرست

صفحہ نمبر

چھٹا باب — نظریہ اجتہاد

فہرست	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	فہرست

فہرست

صفحہ نمبر

کتابیات

پیش لفظ

علامہ اقبال کو ہم سے رخصت ہوئے نصف صدی سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے اور ہم اب اکیسویں صدی کے دہانے پر پہنچ چکے ہیں۔ بیسیوں صدی کو غلبہ اسلام کی صدی کہا جارہا ہے۔ دنیائے اسلام کے ان حالات و واقعات کے پس منظر میں علامہ اقبال کے افکار کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ وہ یوں کہ اب وہ گھڑی کہیں قریب ہی ہے جس کی پیشین گوئی علامہ اقبال نے کی تھی وہ اسلام کی نشاۃ ثانیہ پر نہ صرف کامل یقین رکھتے تھے بلکہ اس کے قیام کیلئے نہایت واضح لائحہ عمل بھی رکھتے تھے۔ آپ کے ہاں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا تصور "فقہ اسلامی کی تشکیل جدید" سے مشروط تھا یہی وجہ ہے کہ انہوں نے سید سلمان ندوی کو لکھا کہ "میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے "جورس پروڈنس" پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرانیہ کی ابدیت ثابت کرے گا۔ وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا"۔ اس ضمن میں اہم ترین سوال یہ ہے کہ آخر علامہ اقبال فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کس طرز پر کرنا چاہتے تھے؟ مولانا سعید احمد اکبر آبادی سے گفتگو میں اس سوال کا جواب موجود ہے۔ 1928ء میں مولانا انور شاہ کشمیری نے دارالعلوم دیوبند سے استعفےٰ دے دیا تو علامہ نے بہت کوشش کی کہ شاہ صاحب لاہور تشریف لے آئیں انہیں دنوں مولانا سعید احمد اکبر آبادی علامہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو علامہ نے فرمایا کہ "میں شاہ صاحب کو لاہور اس غرض سے لانا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس وقت اسلام کا سب سے اہم مطالبہ اور وقت کا تقاضا یہ ہے کہ اسلامی قانون کی تدوین جدید کی جائے میں خود یہ کام کرنا چاہتا ہوں لیکن ظاہر ہے کہ میں خود تنہا یہ کام نہیں کر سکتا کیونکہ میں اسلامیات کا ماہر نہیں ہوں اور اسی طرح شاہ صاحب بھی تنہا اس سے عہدہ برا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ جدید مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ اس لئے یہ کام خاطر خواہ طریقے پر اسی وقت ہوگا جب کہ میں اور وہ دونوں ساتھ بیٹھ کر کام کریں گے"

علامہ کے اس بیان سے بات واضح ہو جاتی ہے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل میں علماء کے کردار کو کسی طور پر نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ خصوصاً ان علماء کے فکر و فن کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ جن سے خود علامہ نے استفادہ کیا مثلاً علامہ شبلی نعمانی، سید سلمان ندوی اور مولانا سید انور شاہ کشمیری" وغیرہ۔ ان حالات میں یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اور علماء کرام کے باہمی فکری و عملی ربط کو واضح کیا جائے۔ خاص طور پر "علماء دیوبند" کے حوالہ سے یہ بات وقت کی اہم ضرورت بن جاتی جب فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں اکابرین دیوبند کی کاوشوں کو نظرانداز کرنا بھی ناممکن ہو۔ یوں تو علامہ صاحب جملہ اکابرین دیوبند سے عقیدت رکھتے تھے لیکن فکر و فن کے تناظر میں مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا اشرف علی تھانوی کے نسبتاً زیادہ قریب تھے۔ چنانچہ راقم نے اپنے مقالہ ایم فل کیلئے شعبہ اقبالیات سے علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کی فکری مماثلتوں پر کام کرنے کی اجازت چاہی۔ جناب ڈاکٹر رحیم بخش شاہین (مرحوم) سابق چیئرمین شعبہ اقبالیات نے اس موضوع کو پسند کیا اور "افکار کے تقابلی مطالعہ" پر کام کرنے کی اجازت مرحمت فرمادی۔ اگرچہ اس مقالہ کی مرکزی شخصیات علامہ اقبال

اور مولانا اشرف علی تھانوی ہی ہیں لیکن متن و حواشی میں ہر دو حضرات کی ہم عصر علمی و دینی شخصیات کا تذکرہ بھی ہوا ہے جس سے علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے افکار کی اہمیت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ یہ مقالہ چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ حالات، تعلیمی نظریات، تصوف، سیاسی نظریات، شعروادب اور فقہ و اجتہاد، ہر باب مباحث کے اعتبار سے چار حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ اول علامہ اقبال کے افکار کا تفصیلی جائزہ پھر مولانا تھانوی کے خیالات تیسرے مرحلہ میں ان کے فکری اختلاف یا اتحاد کی نشاندہی کی ذریعے نتائج مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بعد ازاں افکار کا معروضی مطالعہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

افکار سے اس تقابل کے مطالعہ میں یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ اقبال ایک ایسا اسلامی مفکر ہے جس نے مشرق و مغرب سے یکساں استفادہ کیا ہے۔ اسی پس منظر میں آپ کا یہ قول بھی لائق اعتنا ہے۔ کہ "مجھے یورپ نے مسلمان کر دیا" علامہ صاحب کی مغرب پر تنقید بھی کوئی غیر معروف چیز نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے مغرب اور اہل مغرب کے بارے میں فقط اسلامی تعلیمات پر اکتفا نہیں کیا بلکہ وہ اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ "یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقاء میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں"

دوسری طرف مولانا تھانوی نے اسلامی علوم، اسلامی تاریخ اور فلاسفہ کے مطالعہ پر اکتفا کیا۔ یورپ کے مطالعہ کی وہ ضرورت محسوس کرتے تھے نہ براہ راست اس کی استعداد ہی رکھتے تھے۔ لیکن اصل چیز نتائج کا اخذ و استفادہ ہے۔ جس میں وہ "اقبال " سے کسی طرح پیچھے نظر نہیں آتے۔ گویا اقبال اپنی تمام تر جدتوں کے باوجود اسلام کے بارے میں اتنے ہی قدیم ثابت ہوئے جتنے مولانا تھانوی تھے یا یوں کہیے کہ مولانا تھانوی اپنی تمام تر قدامت پسندی کے باوجود اپنے اجتہادات کے آئینے میں اتنے ہی جدید نظر آتے ہیں جتنے علامہ اقبال، اس ضروری وضاحت کے بعد اب ایک نظر مقالہ کے ابواب پر

پہلے باب میں حالات کے معروضی مطالعہ پر اکتفا کیا گیا ہے یہاں صرف چند ماخذ کی نشاندہی کو ضروری خیال کیا گیا ہے۔
دوسرے باب میں "تعلیمی افکار" کا تقابل پیش کیا گیا ہے۔ اس کے مباحث میں تعلیم کے معانی و مفہوم، مقاصد، مغربی سیکولر تعلیم اور اس کے اثرات، جدید تعلیم کے حصول کے لئے شرائط و قیود کے علاوہ، علی گڑھ دارالعلوم دیوبند اور ندوہ جیسے جدید و قدیم اداروں کے بارے میں ان حضرات کے افکار کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس باب کا دوسرا حصہ تعلیم نسواں سے متعلق ہے۔ جس میں تعلیم نسواں کی ضرورت، عورت کے فرائض امومت، نصاب تعلیم نسواں کے علاوہ مخلوط تعلیم کے بارے علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے نظریات پر ایک نظر ڈالی گئی ہے۔ آخر میں صنعتی و تجارتی تعلیم کی اہمیت کے پیش نظر اس میں اخلاقیات کے عنصر کی افادیت کو بھی واضح کیا گیا ہے۔

تیسرا باب "تصوف" کے بارے میں ہے جو اس مقالہ کی طویل ترین بحث ہے۔ ابتداء میں تصوف کے روایتی مروج مفاہیم کا جائزہ ہے۔ اس کے بعد قرآن و حدیث میں تصوف کی روح اور حقیقت کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اسی دوران "اقبال پر تصوف مخالف الزامات اور ان کی حقیقت" کی بحث بھی مذکور ہے۔ بعد ازاں بیعت، کرامات، زہد و فقر، گوشہ نشینی، عشق و محبت، مسئلہ وحدۃ الوجود کے بارے میں مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے خیالات کا تقابل پیش کیا گیا ہے۔ اس باب کا ایک قابل ذکر حصہ ابن عربی، حلاج، حافظ شیرازی، اور مولانا جلال الدین رومی کے بارے میں ہے۔ ان صوفیاء پر دونوں شخصیات کا فکری اور تنقیدی جائزہ ایک توجہ طلب بحث ہے۔ جس میں "دیوان حافظ" اور "مثنوی مولوی معنوی" اور ان کی شروح از

مولانا تھانوی "عرفان حافظ" اور "کلید مثنوی" کے علاوہ علامہ اقبال کے حافظ شیرازی پر ان اشعار کا تجزیہ بھی شامل ہے جو صرف "اسرار خودی" کے اولین ایڈیشن میں شائع ہو سکے۔

چوتھا باب "سیاسی نظریات" سے متعلق ہے۔ جس کی ابتداء اسلام کے نظام حکومت اور مغربی جمہوریت کے موازنہ سے ہوئی ہے۔ جمہوریت اور شخصی حکومت کے بارے میں دونوں شخصیات کے نظریات کا جائزہ پیش ہوا ہے۔ بعد ازاں دو قومی نظریہ، کانگرس، گاندھی، تحریک خلافت، تحریک ہجرت ترک موالات کے بارے میں مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے خیالات کا تقابل کرکے اصل حقائق تک پہنچنے کی سعی کی گئی ہے۔ باب کے آخر میں قائداعظم اور مسلم لیگ کے بارے میں دونوں شخصیات کے روابط و خدمات کا تذکرہ بھی ہوا ہے۔ اس باب میں جو اقتباسات نقل ہوئے ہیں ان سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ دو قومی نظریہ سے مطالبہ پاکستان تک مولانا تھانوی کو فکر و عمل کے اظہار میں حضرت علامہ اقبال کی نسبت تقدیم حاصل رہی ہے۔

پانچواں باب "شعروادب" پر ہے۔ فن برائے فن، شعر کی ماہیت و حقیقت اور اچھے شعر کی خصوصیات، ابتدائی بحث کے موضوعات ہیں۔ علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے نظریات بحث کا مرکزی حصہ ہیں۔ مولانا تھانوی کی فارسی مثنوی "زیروبم" کا خلاصہ اور مضامین کا فکری و فنی جائزہ بھی اس باب کی اہم بحث ہے۔

آخری اور چھٹا باب "فقہ و اجتہاد" کے بارے میں ہے۔ جس کے آغاز میں اجتہاد کے لغوی و اصطلاحی مفاہیم کو بیان کیا گیا ہے۔ تقلید کی تعریف و تشریح بھی اسی بحث کا حصہ ہوئی ہے۔ اس کے بعد قرآن و حدیث سے اجتہاد و تقلید پر دلائل و ثبوت پیش کئے گئے ہیں۔ مرکزی بحث میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت و اہمیت اور علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے اجتہادات ہیں۔ اس بحث میں علامہ اقبال کے خطبہ الاجتہاد اور مولانا تھانوی کی کتب "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" فتاویٰ امدادیہ، اور رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ اللحیلۃ العاجزہ" کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

آخر میں تمام ابواب کا خلاصہ، معروضی مطالعہ مرتب کیا گیا ہے جس سے ایک ہی نظر میں مقالہ کا سرسری تاثر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ اب جہاں تک تعلق ہے ان مشکلات کا جو اس مقالہ کی تصنیف کے دوران پیش آئیں تو ان میں ایک بڑی مشکل اس مقالے کا موضوع ہی تھا یعنی "علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے افکار کا تقابلی مطالعہ" اور پھر نتائج کی تربیت اس سلسلہ میں علامہ کی فکری جامعیت ہی کیا کم تھی کہ اس پر مستزاد مولانا تھانوی کی بھاری بھرکم علمی اور اصلاحی شخصیت جو کم و بیش ایک ہزار کتب و رسائل کے مصنف ہیں اور جن میں نصف سے بھی کم دستیاب ہیں پھر جو دستیاب ہیں وہ سرکاری کتب خانوں میں نایاب ہیں جن کے حصول کیلئے احقر کو دینی مدارس اور مولانا تھانوی کے عقیدت مندوں کے ذاتی کتب خانوں سے رجوع کرنا پڑا، راقم کو ان تمام مشکلات کا کچھ اندازہ پہلے ہی تھا۔ پروفیسر ڈاکٹر رحیم بخش شاہین نے ایک موقعہ پر بجا فرمایا تھا کہ "مولانا تھانوی جیسی علمی و ادبی شخصیت پر کام آسان نہیں ہوگا"۔ اس طرح مولانا ڈاکٹر محمد میاں صدیقی صاحب نے جناب سعید احمد شاہ کی موجودگی میں راقم کو اس موضوع کی ضخامت کا احساس دلایا تھا۔ لیکن مرے نہایت ہی مشفق اور قابل صد احترام بزرگوں اور دوستوں کی مدد و تعاون سے راقم یہ خدمت بجا لانے میں بظاہر کامیاب ہوا ہے۔ اس بارے میں دعویٰ تحقیق تو ایک بعید از قیاس امر ہے مجھے تو یہ احساس ہی پریشان کئے دیتا ہے کہ میں اس کام کا حق ادا نہ کرسکا بہرحال میری کم فہمی ہی اس کی ذمہ دار ہے۔ احباب کی علم نوازی شک و شبہ سے بالاتر رہی۔ جامعہ اشرفیہ کی ممتاز علمی شخصیت اور مدیر "الحسن" لاہور

مولانا محمد اکرم کشمیری نے راقم کی درخواست پر مولانا تھانوی کی مثنوی "زیروبم" فراہم کی جس کی بدولت اس مقالہ کا باب "شعرو ادب" مکمل ہو سکا۔ احقر مولانا کاشمیری کے علمی تعاون اور حسن اخلاق کا تذکرہ تادیر کرتا رہے گا۔ جامعہ کی دوسری شخصیت مولانا وکیل احمد شیرازی بھی میرے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے اپنی لائبریری "الصیانہ" کو احقر کیلئے ہر دم کھولے رکھا۔ لیکن یہاں دو شخصیات ایسی بھی ہیں جن کے تعاون اور توجہ کے بغیر شاید یہ کام ناممکن ہوتا۔ اول "جناب پروفیسرڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی" جو اس مقالہ کے نگران بھی ہیں۔ آپ نے نہ صرف موضوع کے خاکہ اور منظوری کے بارے میں میری حوصلہ افزائی فرمائی تکمیل مقالہ کے مراحل میں بھی بھرپور رہنمائی کے ذریعے مدد فرمائی۔ دوسرے صاحب "جناب محمد طیب صاحب، سیٹلائٹ ٹاؤن، گوجرانوالہ ہیں جن کا تذکرہ ان سطور میں یوں بھی ضروری ہے کہ موصوف کے والد ماجد "مولانا محمد فاروق" صاحب (متوفی 1976ء) مولانا تھانوی کے تربیت یافتہ مریدوں اور شاگردوں میں سے تھے۔ طیب صاحب ایک بنک آفیسر ہونے کے باوجود علم و ادب میں ایک منفرد فکر اور مقام کے حامل ہیں۔ آپ کا ذاتی کتب خانہ ہزاروں کتب اور رسائل پر مشتمل ہے۔ مولانا تھانوی کی کتب کے پرانے ایڈیشن مجھے یہیں سے موصول ہوئے۔ اس موقعہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے آپ کے علمی رویوں کا شکریہ ادا کرنا ضروری خیال کرتا ہوں۔

اور سب سے بڑھ کر اپنے رحیم و کریم رب کا شکرگزار ہوں جس نے مجھ خام علم سے یہ کام لیا۔ "ماخذ" کی تلاش کے دوران احقر کو بار بار یہ احساس ہوا کہ اللہ تعالیٰ مجھ سے یہ کام ضرور کروانا چاہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ خیال کرتا ہوں کہ بعض نایاب چیزیں نہایت آسانی سے غیر متوقع طور پر دستیاب ہوتی رہیں۔ راقم اس کو اللہ کا کرم اور علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کا فیض خیال کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس سلسلہ میں احقر نے جو مشققت برداشت کی اس میں "خالص عبادت" کا مزہ محسوس کیا ہے۔ اللہ سے ایک بار پھر دعا ہے کہ وہ اس عبادت کو قبول فرمائے جس میں دنیا کو کوئی دخل نہ تھا اور ان تمام لوگوں کو بھی اجر عظیم سے نوازے جو اس سعی میں کسی طرح بھی معاون ثابت ہوئے۔

محمد یونس مینو، لیکچرار اسلامیات
گورنمنٹ انٹر کالج آف کامرس ڈسکہ (سیالکوٹ)
14 اکتوبر 1999ء



باب اول

"حالاتِ زندگی"

چند بنیادی ماخذ و مصادر

علامہ محمد اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی

حالات :

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی ہر دو حضرات کے سوانح پر تسلی بخش کام ہو چکا ہے۔ خاص طور پر علامہ اقبال کے حالات پر خاصہ مواد مرتب کر دیا گیا ہے۔ اور اس میں تحقیقی رنگ بھی نسبتاً بہت زیادہ ہے۔ مثلاً "سید نذیر نیازی [1]۔ کی "دانائے راز"، محمد عبداللہ قریشی [2]۔ کی کتاب "حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں" "اقبال کی ابتدائی زندگی" پر ڈاکٹر سلطان محمود حسین [3]۔ کی تحقیق 1986ء میں شائع ہو چکی ہے۔ اسی طرح ایم ایس ناز [4]۔ کی کتاب "حیات اقبال" بھی ایک اچھی کاوش ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی [5]۔ کی "اقبال کامل" کا نصف حصہ حالات ہی پر مشتمل ہے۔ اور سب جانتے ہیں کہ یہ کتاب اقبالیات میں ایک بڑا حوالہ ہے۔ مولانا ابوالحسن ندوی [6]۔ کی "نقوش اقبال" (روائع اقبال) بھی ایک قابل ذکر کوشش ثابت ہوئی ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال [7]۔ کی زندہ رود جو تین جلدوں میں ایک ضخیم سوانح ہے ان سب پر مستزاد ہے۔ علاوہ ازیں علامہ اقبال کے حالات پر جو مواد ملفوظات، شذرات، بیانات اور خطبات کی صورت میں مرتب دیا گیا ہے ایک عظیم سوانحی و فکری ذخیرہ ہے۔ اس سلسلہ میں چند مجموعوں کے نام لینا مناسب ہوگا۔ خالد نظیر صوفی [8]۔ کی مرتب کردہ کتاب "اقبال درون خانہ" اس ترتیب کے آغاز میں مولانا غلام رسول مہر [9]۔ کا مقدمہ بھی ملاحظہ کی شے ہے۔ فقیر سید وحید الدین [10]۔ کی مرتبہ کردہ "روزگار فقیر" کو دو جلدیں، "گفتار اقبال"، محمد رفیق افضل کی نہایت عمدہ تحقیق و ترتیب ہے جس کو دانش گاہ پنجاب، لاہور نے شائع کیا ہے۔ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین [11]۔ کی "اوراق گم گشتہ" کا نام لینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ اقبال کی غیر مدون تحریروں کا مجموعہ ہے جس میں آپ کی زندگی کے بارے میں بڑے لطائف ملتے ہیں۔ محمد حمزہ فاروقی کی ترتیب۔

☆ (یہاں ہر دو شخصیات کی مفصل سوانح حیات بیان کرنے کی بجائے صرف چند بنیادی ماخذ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ بوقت ضرورت قارئین ان ماخذ و مصادر پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔)

1۔ آپ کو طویل عرصہ کیلئے حضرت علامہ کا شرف حضور و قرب حاصل رہا وہ مزاج شناس اقبال تھے اور ان کے نہایت درجہ عقیدت مند، خطبات کے اولین مترجم ہیں۔ "اقبال کے حضور" (دو جلدیں) میں انہوں نے علامہ کی آخری دور کی ملاقاتوں کی تفصیل جس خوبی سے قلمبند کی ہے یہ انہیں کا کام ہے۔ شاید ہی ان سے بہتر فاضل شخصیت ہو جو ان کے سوانح اور شخصیت کا تجزیہ کرنے میں کامیاب ہو۔

2۔ معروف ماہر اقبالیات، "مقالات اقبال" کی تدوین میں آپ نے سید عبدالواحد معینی کی معاونت کی۔

3۔ بنیادی طور پر اردو کے استاد ہیں، اقبال پر متعدد کتب کے مصنف ہیں 1981ء میں اقبال اکادمی لاہور نے آپ کی ایک اہم تحقیقی کتاب "علامہ اقبال کے استاد، شمس العلماء مولوی سید میر حسن" شائع کی 1982ء اس کتاب کو داؤد ادبی انعام کا مستحق قرار دیا گیا آپ کی ایک اور اہم تصنیف "یورپ میں اردو کے مراکز انیسویں صدی میں" ہے۔ جس کو حال ہی میں مجلس ترقی ادب لاہور نے شائع کیا ہے۔ محولہ بالا کتاب اس لحاظ سے بڑی اہم کاوش ہے کہ اس کے ذریعے علامہ کی ابتدائی زندگی کے بارے بڑا مواد سامنے آیا ہے (خواجہ محمد ذکریا، تعارف، مشمولہ، "اقبال کی ابتدائی زندگی" اقبال اکادمی، لاہور "طبع دوم 1996ء، ص 15 تا 17)

4۔ معروف دانشور اور ماہر اقبالیات، حیات اقبال کے علاوہ "اقبال کے ہم صفیر" ان کی دوسری معروف ترتیب ہے۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

5۔ سید سلمان ندوی کے بعد طبقہ علماء میں اقبال پر لکھنے والے اولین عالم ہیں۔ آپ کی یہ کتاب 1984ء سے پہلے کی تصنیف ہے پھر یہ کتاب علامہ مرحوم پر لکھی جانے والی کتب کے لئے ایک ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ آپ 13 اکتوبر 1956ء کو فوت ہوئے آپ نے علامہ اقبال کا زمانہ پایا۔ اس کتاب کو معروف مورخ اور ندوی عالم "شاہ معین الدین صاحب ندوی" نے بھی ملاحظہ کیا اور مصنف کتاب نے کتاب کی تدوین میں آپ کے مشورہ کو اہم سمجھتے ہوئے بہت سی تبدیلیاں بھی کی۔ (اقبال کامل، مسرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، من ندارد، دیباچہ)

6۔ عالم اسلام کی ممتاز دینی شخصیت ہیں۔ اقبال پر عربی میں پہلی کتاب "روائع اقبال، لکھی نقوش اقبال اسی کا ترجمہ ہے۔

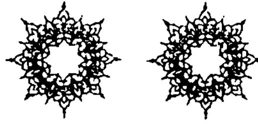
7۔ ڈاکٹر محمد اقبال کے صاحب زادے ہیں۔ محولہ بالا کتاب اس اعتبار سے عجیب و غریب کتاب ہے۔ ایک بیٹا باپ کی خوبیوں کے ساتھ خامیوں کو بھی زیر بحث لاتا ہے۔

8۔ آپ علامہ اقبال کی چھوٹی بہن طالع بی بی کے پوتے ہیں۔ اس رشتہ سے آپ علامہ صاحب کے نواسوں میں شمار ہوتے ہیں۔

9۔ معروف عالم دین، اقبال کے بے تکلف دوستوں میں شمار ہوتے ہیں۔ بانگ درا، ضرب کلیم وغیرہ کے مطالب بھی بیان کئے ہیں۔

10۔ علامہ کے نیاز مند دوستوں میں شمار ہوتے ہیں۔ خود فرماتے ہیں کہ۔ "شاعر مشرق سے میری نیاز مندی کی کہانی 1916ء سے شروع ہوتی ہے۔ (ایس ایم ناز قربت) اقبال کے ہم سفیر، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، من ندارد، ص 47

11۔ سابق چیئرمین شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، علامہ اقبال پر آپ کا گراں قدر کام اوراق ان گم گشتہ" ہے جو علامہ اقبال کی غیر مدون تحریروں کے علاوہ ان کے بارے مشاہیر زمانہ کے جواہر یادوں پر مشتمل ہے۔ "ماخذ اقبال" میں یہ کتاب ایک منفرد مقام حاصل کر چکی ہے۔



"حیات اقبال کے چند مخفی گوشے" 588 صفحات پر محیط ہے جس میں اسفار اقبال، معاصرین و احباب، علمی و سماجی سرگرمیاں، جیسے عنوانات کے ذیل ہیں۔ آپ کے حالات پر گفتگو کی گئی ہے، پروفیسر حمید احمد خاں [1] نے اقبال کی شخصیت اور شاعری کے نام سے گیارہ مقالات تحریر کئے ہیں جن میں سے پہلے یا ان پانچ مقالات میں آپ کی شخصیت کے مختلف پہلو اجاگر کئے گئے ہیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی [2] نے "اقبال ریویو" کے مضامین کو "منتخب مقالات" کے نام سے مرتب کیا ہے۔ یہ ترتیب سات حصوں پر مشتمل ہے۔ چھٹے حصہ میں آپ کی حیات پر مشتمل ماہرین کے آٹھ مقالات ہیں۔ مقالا نگاروں میں شیخ اعجاز، [3] یوسف سلیم چشتی [4] جیسے لوگ شامل ہیں۔ یہاں ڈاکٹر وحید قریشی کی ایک اور کاوش کا ذکر بھی لازم ہے یہ ہے "علامہ اقبال کی تاریخ ولادت" یہ کتاب اردو، انگریزی کے بیس مقالات، آٹھ ضمیموں پر محیط ہے۔ ماخذ اور تکملہ ان کے علاوہ ہیں۔ یہ اس موضوع پر بڑی جامع تحقیق ہے۔ تمام مقالہ نگار [5] اقبالات کے بڑے بڑے حوالے تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اس کتاب کو بزم اقبال، لاہور نے شائع کیا ہے۔ سید عابد علی عابد [6] نے اپنی معروف کتاب "شعر اقبال" میں ابتدائی تعلیم و تربیت، محفل احباب اور یورپ کا سفر جیسے موضوعات پر بحث کی ہے۔ اس کتاب کو بھی بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے۔ یہ کچھ نام ہیں، کچھ تذکرے ہیں جن کو تمثلا عرض کیا گیا ہے۔ حالات و سوانح پر تمام تحقیقات کا احاطہ مطلوب و مقصود نہیں ہے۔

رہی بات مولانا اشرف تھانوی کی تو یہ بات ابھی محل نظر ہے کہ ان کی شخصیت اور فکر و فن کے بہت سے پہلو ابھی تشنہ تحقیق ہیں اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ مولانا تھانوی کو ایک روایتی عالم دین سمجھ کر جدید محققین نے نظرانداز کرنے کی غلطی کی ہے۔ ان پر زیادہ کام ان کے متعلقین اور دینی رسائل و جرائد اور ان کی خصوصی اشاعتوں [7] نے کیا ہے۔ جامعہ پنجاب نے بھی کچھ مقالات لکھے گئے ہیں۔ مثلاً مولانا اشرف علی تھانوی کی تعلیمی و تبلیغی خدمات کا تحقیقی جائزہ" یہ ایم ایڈ کا مقالہ ہے"۔

1۔ آپ نے علامہ اقبال کو بہت قریب سے دیکھا اس لئے علامہ کی شخصیت اور شاعری کے بارے میں آپ کی نگارشات کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ دیکھئے اقبال کی شخصیت اور شاعری، بزم اقبال، لاہور، طبع عام، س 1983

2۔ معروف ماہر اقبالیات ہیں۔ اقبال اکادمی، لاہور کے ناظم، سہ ماہی مجلہ (اقبالیات) کے مدیر اور اقبال پر متعدد کتب کے مرتب اور بیسیوں مضامین کے مصنف ہیں۔

3۔ آپ کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کے بیٹے اور علامہ اقبال کے بھتیجے آپ کی روایات سوانح اقبال میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔

4۔ مشہور شارح اقبال ہیں۔ آپ کے تمام شعری مجموعوں کی شرح لکھی ہے۔ کہا جاتا ہے آپ اقبال مرحوم سے ان کے اشعار کے بارے پوچھ پوچھ کر تشریح کیا کرتے تھے۔

5۔ فقیر سید وحید الدین، خالد نظیر صوفی، ڈاکٹر سعید اختر درانی، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر جاوید اقبال، محمد حنیف شاہد، شیخ اعجاز، عبدالواحد معینی، پروفیسر جگن ناتھ اور دیگر حضرات (اقبالیات (سہ ماہی مجلہ) جلد 38، شمارہ 2، جولائی۔ ستمبر 1997ء ص 129)

6۔ 1922 یا 1924 میں ایک بیرونی یونیورسٹی میں اردو کی پروفیسری کے لئے علامہ اقبال کی سفارش کے ضمن میں ان سے ملنا ہوا۔ بعد ازاں متعدد ملاقاتیں ثابت ہیں۔ دسمبر 1937ء میں ایک ملاقات کا طویل حاصل مذکور ہے۔ دیکھئے (اقبال کے ہم صفیر، ص 158)

7۔ اشاعتیں، اشاعتوں سے مراد ماہنامہ "الحسن" لاہور اشاعت اول 1987ء اور جلد دوم 1997ء ہیں جن میں مولانا تھانوی کے متعلقین کے مضامین و مقالات شامل اشاعت ہوئے ہیں۔ ان مضامین کے حوالہ جات آئندہ بھی آئے ہیں۔



یہ میاں نور احمد، محمد بشیر احمد رانا اور سید مجاہد حسین کی مشترکہ کاوش ہے۔ یہ مقالہ ایم ایڈ کی ڈگری کے تقاضوں کی جزوی تکمیل کے طور پر ادارہ تعلیم و تحقیق جامعہ پنجاب میں اگست 1980ء میں پیش کیا گیا۔ دوسرا قابل ذکر مقالہ "اسلام پر غیر مسلموں کے اعتراضات کا جائزہ بیان القرآن کی روشنی میں" یہ تحقیقی مقالہ ایم اے علوم اسلامیہ کی ڈگری کے لئے لکھا گیا ہے۔ مقالہ نگار "حافظ محمد رمضان" ہیں جب کہ نگرانی کے فرائض معروف، سکالر جناب حافظ محمود اختر صاحب نے ادا کئے۔ یہ دو مقالات جامعہ پنجاب کے متعلقہ اداروں کے علاوہ جامعہ اشرفیہ کی لائبریری "العیانہ" میں بھی موجود ہیں۔

حالات و سوانح کے سلسلہ میں قابل ذکر کام آپ کے خلفاء عزیز الحسن مجذوب اور مولوی عبدالحق وغیرہ نے کیا ہے۔ یہ "اشرف سوانح" ہے۔ جو چار جلدوں میں ایک ضخیم سوانح ہے جو بڑے سائز کے 1244 صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ مولانا تھانوی کی اولین سوانح ہے۔ اس کے تین حصے مولانا تھانوی کی زندگی میں پایہ تکمیل کو پہنچے اور مولانا ان کا ملاحظہ فرماتے رہے [1]۔ اس سلسلہ کی دوسری بڑی تالیف "سیرت اشرف" ہے جو منشی عبدالرحمٰن خان کی ایک قابل ذکر کاوش ہے۔ علاوہ ازیں مولانا عبدالرشید ارشد صاحب نے جب "بیس بڑے مسلمان" مرتب کی تو اس میں مولانا تھانوی کے حالات و افکار پر چار مقالات [2]۔ شامل اشاعت کئے۔ جن میں جناب نوار احمد کیانی کا مقالہ "حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی" آپ کے حالات پر مبنی ہے۔ ماہنامہ "الرشید" لاہور کے خصوصی نمبروں [3]۔ میں بھی مولانا تھانوی کے حالات و افکار پر مضامین شامل اشاعت ہوئے لیکن یہ مختصر ہیں البتہ حوالہ کے قابل ضرور ہیں۔ یہاں ماہنامہ "الحسن" کی خصوصی اشاعتوں کا تذکرہ ناگزیر ہے۔ جن کو حالات کے علاوہ فکر و فن پر بھی معیاری کاوشیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ مولانا تھانوی کی تاریخ سوانح نامکمل رہے گی اگر یہاں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی کتاب "حکیم الامت" (نقوش (تاثرات) کا ذکر نہ کیا جائے۔ یہ تصنیف 1927ء سے 1943ء یعنی وفات تک حالات و واقعات پر سن وار مرتب کی گئی ہے۔ یہ کتاب "تحقیق تھانوی" میں بڑا بلند مقام رکھتی ہے۔ 1967ء میں مکتبہ خاور، محمد علی اکیڈمی، لاہور سے اول مرتبہ شائع ہوئی

1۔ دیکھئے۔ مولانا اشرف علی تھانوی کا محررہ "مقدمہ" "اشرف سوانح" مرتبہ عزیز الحسن مجذوب و مولوی عبدالحق، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء ص ۶

2۔ اولین مقالہ جناب نور احمد کیانی کا ہے جس میں مولانا کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ دوسرا مقالہ سید سلمان ندوی کا مقالہ "مجدد الملت کے آثار علمیہ" ہے۔ جس میں مولانا کی تصانیف کا مختصر تذکرہ ہوا ہے۔ "حکیم الامت حضرت تھانوی اپنی تعلیمات، واقعات اور اقتباسات کے آئینے ہیں" اور "تخیل پاکستان" بالترتیب تیسرا اور چوتھا مقالہ ہے۔ مضامین کی ترتیب خود مرتب "بیس بڑے مسلمان" کی ہے۔ یہ کتاب مکتبہ رشیدیہ لاہور سے 1969ء میں اول مرتبہ شائع ہوئی۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں بیس اکابرین کی تاریخ بیان ہوتی ہے۔ اس کی دوسری جلد جو بذات دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ "بیس مردان حق" کے نام سے لاہور ہی سے اکتوبر 1969ء میں شائع ہو چکی ہے۔ یوں اس کتاب ضخامت 3090 صفحات بنتی ہے جس کو اکابرین دیوبند کا انسائیکلو پیڈیا کہا جا سکتا ہے۔

3۔ "تاریخ دار العلوم دیوبند نمبر اور دار العلوم دیوبند نمبر الگ الگ نمبر ہیں اول الذکر 1980ء میں دار السلام دیوبند کے صد سالہ اجلاس کے موقعہ پر شائع ہوا۔ یہ اجلاس 21، 22، 23 مارچ 1980ء میں دیوبند میں منعقد ہوا (دیکھئے تاریخ دار العلوم دیوبند نمبر، ماہنامہ الرشید، ساہیوال، جلد ۸، شمارہ ۴، تاریخ مارچ اپریل 1980ء ص ۷۸)۔



مولانا عبدالصمد صارم نے بھی مولانا اشرف علی تھانوی کی مختصر سوانح لکھی ہے۔ یہ ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے بنیادی طور پر بچوں کیلئے ہے لیکن مولانا صارم کی علمی شخصیت کے پیش نظر اس کتاب کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مکتبہ جامعہ اشرفیہ لاہور نے نومبر1991ء میں شائع کی ہے۔

علامہ اقبالؒ اور مولانا اشرف علی تھانویؒ کے حالات زندگی کیلئے مذکورہ و محوالہ بالا سوانحی ماخذ کی طرف رجوع کیا جائے البتہ ذیل میں ہر دو شخصیات کے حالات و واقعات کے معروضی مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

حالات کا معروضی مطالعہ

علامہ اقبالؒ

1877ء 9 نومبر سیالکوٹ

1891ء مشن ہائی سکول سے مڈل سکول کا امتحان پاس کیا

1892ء باقاعدہ شعر گوئی کا آغاز

1893ء میٹرک کا امتحان پاس کیا کریم بی بی سے شادی

1895ء اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے انٹرمیڈیٹ

1899ء ایم اے فلسفہ کا امتحان پاس کیا عریبک ریڈر

1901ء یکم جنوری، اسلامیہ کالج لاہور، انگریزی کے استاد (چھ ماہ کیلئے)

1902ء 13 اکتوبر، گورنمنٹ کالج لاہور میں چھ ماہ کیلئے انگریزی کے استاد مقرر ہوئے۔

1903ء 3- جون فلسفہ کے اسسٹنٹ پروفیسر

1905ء یکم ستمبر اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ روانگی

1907ء کیمرج سے بی اے کی ڈگری حاصل کی

1911ء اپریل انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں "شکوہ" پڑھی

1912ء نظم شمع وشاعر پڑھی

مولانا اشرف علی تھانویؒ

1863ء ربیع الثانی ۹۲۸۵ چہار شنبہ

1868ء والدہ محترمہ کا سایہ سر سے اٹھ گیا

1823ء تکمیل حفظ قرآن

1875ء تہجد کے معمول کی ابتداء

1875ء دینی علوم کی ابتداء

1877ء ابتدائی تعلیم کی تکمیل

1878ء دارالعلوم دیوبند میں داخلہ

1881ء پہلا وعظ

1881ء مثنوی زیروبم تحریر فرمائی

1884ء دار اعلوم دیوبند سے سند فراغ

1884ء مدرسہ فیض عام میں تدریس کا آغاز

1884ء والد ماجد کے ساتھ پہلا حج

1884ء حاجی امداد اللہ مہاجر مکی سے بیعت

1897ء ترک ملازمت، تھانہ بھون کا قیام

1902ء تفسیر بیان القرآن لکھنی شروع کی

1902ء دارالعلوم دیوبند میں مجلس شوریٰ کے رکن منتخب ہوئے۔

1908ء بیان القرآن کی اشاعت اول

1916ء دوسری شادی

1920ء تحریک خلافت کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت

1914ء سردار بیگم سے شادی، امام بی بی کی وفات

1922ء 16 اپریل نظم "خضرِ راہ"

1923ء سر کا خطاب نظم "طلوعِ اسلام"

1926ء 23 نومبر مجلس قانون ساز پنجاب کی رکنیت

1928ء بنگلور، میسور، حیدر آباد میں خطابات

1930ء 29 دسمبر خطبہ آلہ آباد

1931ء نومبر لندن دوسری گول میز کانفرنس

27 نومبر اٹلی کے مسولین سے ملاقات

7 دسمبر- نومبر اسلامی میں

1932ء لندن، تیسری گول میز کانفرنس

1933ء پیرس میں برگساں سے ملاقات، قرطبہ، کی زیارت

1938ء 21 اپریل وفات

1921ء رسالہ "الروضۃ الناظرہ فی المسائل الحاضرہ"

1922ء اطراف آگرہ میں فتنہ ارتداد کی سرکوبی

1925ء دیوبند کے سرپرست منتخب ہوئے

1928ء المدرس مدارس دینیہ پر پابندی کے خلاف کاروائی

1930ء مجلس صیانۃ المسلمین کا قیام

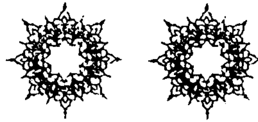
1933ء وقف کے خلاف شریعت قانون کی مخالفت

اور مسودہ شریعت کی ترتیب، علما کا آپ پر اعتماد و اتفاق

1931ء حضری علی ہجویری اور جہانگیر کے مقابر پر حاضری

1943ء 14 نومبر وفات

اس معروضی تقابل سے ہر دو شخصیات کے حالات کا خاکہ بھرتا چلا جاتا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کون سی شخصیت کب کیا کر رہی تھی۔ اس تقابل سے فکری ارتقاء کا جائزہ بھی مرتب کیا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ اعداد و شمار اس قدر مکمل نہیں ہیں کہ ان حضرات کی پوری فکری و عملی زندگی کا عکس ہی سامنے آجائے بلکہ اسے ایک سرسری جائزہ میں تصور کیا جائے۔



بابِ دوم

"تعلیمی نظریات"

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی
(اقبال)

زاہد شدی، شیخ شدی، دانشمند
ایں جملہ شدی و لیکن انسان نہ شدی
(تھانوی)

تعلیمی نظریات

علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات :

علامہ اقبال کے فلسفہ خودی، بخودی، شاہین، مرد مومن وغیرہ پر جو بھرپور انداز سے داد تحقیق دی گئی ہے۔ مگر فکر اقبال کے جس پہلو پر سب سے کم توجہ دی گئی ہے وہ ان کا فلسفہ تعلیم ہے۔[1] نقاد اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اقبال نے خود تعلیم کے متعلق براہ راست کم لکھا ہے۔[2] نظم کے علاوہ ان کی نثر خصوصاً "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں بھی تعلیم اور فلسفہ تعلیم کے بارے بہت ہی کم مواد ملتا ہے۔ لہٰذا ہر ناقد کی نظر ان موضوعات کی طرف رہتی ہے جن پر انہوں نے بہت کچھ کہا ہے۔ مثلاً فلسفہ خودی، زمان و مکان، ایمان، ایعان حیات اجتماعی وغیرہ[3] ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا تاثر بھی کچھ ایسا ہی ہے تاہم اس منتشر و متفرق اشارات۔

---

[1] پروفیسر کرم حیدری، "اقبال کا فلسفہ تعلیم" سہ ماہی مجلہ "اقبالیات" لاہور، جلد 30 شمارہ 3،1 جولائی 1989ء جنوری 1990ء ص 247۔

[2] نقاد حضرات کی یہ تنقید اپنی جگہ درست مگر اب یہ کہنا کہ فلسفہ تعلیم پر بہت کم کام ہوا ہے نظر ثانی کا محتاج ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے اس ضمن میں جو اعداد و شمار جمع کئے ہیں اور علامہ کے نظام تعلیم پر کچھ کتابوں کی تفصیل دی ہے۔ اس سلسلہ کی پہلی اور مقبول ترین کتاب (Iqbal's Education Philosophy) ہے جو خواجہ غلام السیدین کی کاوش ہے۔ ان کے انتقال کے بعد 1938ء میں شائع ہوئی۔ دوسری کتاب "اقبال کے تعلیمی نظریات" ہے ڈاکٹر صاحب نے مصنف کا نام نہیں لکھا اس کتاب میں کچھ ڈایاگرامز کے ذریعے فکر اقبال کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ 67-1966ء میں جامعہ کراچی میں 24،22 اپریل 1966ء میں "اقبال اور تعلیم" کے عنوان پر سیمینار ہوا جس میں اقبال کے تعلیمی تصورات کے مختلف پہلوؤں پر مقالات پیش کئے گئے بعد ازاں یہ مقالات "Iqbal and Education" کے نام سے شائع ہوا۔ میاں محمد طفیل کا تحقیقی مقالہ (فلسفی اینڈ ایجوکیشن ایبروت کی امریکی یونیورسٹی میں پیش کیا گیا بزم اقبال میں 1966ء میں شائع ہوا۔ تعلیم کے موضوع محمد احمد خاں کی کتاب "اقبال اور مسئلہ تعلیم" مختصر ہونے کے باوجود اس موضوع پر عمدہ کوشش کہی جاتی ہے۔ یہ کتاب سات ابواب پر محیط ہے۔ اقبال اکادمی لاہور نے 1983ء میں شائع کی ہے۔ نیز اقبال کے فکر و فن پر جس قدر کتب لکھی گئی ہیں ان میں تعلیم پر بحث کی جاتی ہے۔ اساتذہ و ماہرین کے مقالات و مضامین بھی اس سلسلہ میں رہنمائی کرتے ہیں۔ مثلاً سید عبداللہ کا مقالہ "اقبال کا مدرسہ تعلیم" مشمولہ "مسائل اقبال" مطبوعہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور نے 1974ء میں اول مرتبہ شائع کی ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض کا مقالہ "اقبال اور علوم فنون کی اسلامی منہاج" یہ تحریر ان کی کتاب تفسیر اقبال میں موجود ہے۔ جو مقبول اکیڈمی لاہور سے 1995ء میں شائع ہوئی۔ اس طرح محمد حامد صاحب کا مقالہ "اقبال کا نظریہ علم" مشمولہ "افکار اقبال" یہ صرف چند مثالیں ہیں اس نوع کے تمام اجزاء کو مرتب کرنے سے ایک بڑا وقیع ذخیرہ اس موضوع پر ہاتھ آتا ہے۔ پھر اقبال کا نظریہ آدمیت، مقام آدمی، اصلاح وغیرہ پر جو مواد ملتا ہے۔ وہ بھی بلاواسطہ تعلیم پر ہی ہے علاوہ ازیں رسائل و جرائد، اقبالیات، اقبال ریویو" اور "اقبال" (رسائل) سہ ماہی اقبال اکادمی اور بزم اقبال لاہور سے نکلتے ہیں۔ وغیرہ قابل ذکر تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ اقبال نے براہ راست تعلیم پر کم کام کیا ہے تو یہ بھی ایک نقطہ نظر ہے۔ یہ سچ ہے کہ انہوں نے تعلیم پر کوئی مستقل تصنیف نہیں چھوڑی۔ تاہم یہ امر بھی لائق توجہ ہے کہ انہوں نے شروع ہی سے تعلیم کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ مثلاً 1902ء ہی میں آپ نے "بچوں کی تعلیم و تربیت" پر مقالہ تحریر کیا۔ پھر 1904ء میں "قومی زندگی" کے نام سے جو مقالہ تصنیف کیا اس کا بیشتر حصہ تعلیم و تمدن پر ہی مشتمل ہے۔ اس طرح 1910ء میں "ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر" لکھا تو تعلیم کو موضوع بحث بنایا۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

"اسلام اور علوم جدیدہ" آپ کا انتہائی مختصر مضمون ہے لیکن اس کے مضامین پر حواشی و تعلیقات کی بڑی گنجائش پائی جاتی ہے۔ 4 جون 1925ء کو صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کے نام اپنے خط میں علی گڑھ یونیورسٹی کے نصاب دینیات کیلئے جو تجاویز پیش کیں ان میں بھی ایک مثالی دار العلوم کا تصور موجود ہے۔ نثر کے علاوہ ضرب کلیم کی متعدد نظمیں و قطعات، مغربی تہذیب، آزادی فکر، ہندی مکتب، مدرسہ، اساتذہ، دین و تعلیم وغیرہ میں بڑی بڑی تفاصیل کو اجمال کا رنگ دیا گیا ہے۔ تعلیم نسواں اور آزادی نسواں بھی اس کتاب کے اہم موضوعات میں سے ہیں۔ اسرار رموز میں خودی کے ربط میں علم کی بحثیں اٹھائی ہیں۔ علم و عشق کا تقابل تو آپ کا معروف و مشہور موضوع ہے۔ "جاوید نامہ" اور پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق" کے اشعار میں جزوی طور پر فلسفہ تعلیم بیان کیا گیا ہے اور اگر اقبال کے فلسفہ تعلیم کو اس کے دیگر عناصر تخت کوشی، استغناء، خودی، خودنگری وغیرہ کے حوالہ سے دیکھا جائے تو پھر یہ کہنے کی نوبت پیش نہیں آتی کہ اقبال نے اس موضوع پر کم لکھا ہے۔ اس بحث کے تناظر میں یہ اصول بھی مدنظر رکھا جائے کہ دنیا کے کسی فلسفی کی تمام فکر کا ایک ہی جگہ پر تمام ہونا ناممکن ہوتا ہے بلکہ اس کی یہ فکر اس کے تمام فلسفہ میں اجزاء کے طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ کام محققین و موتبعین کا کام ہے۔ کہ وہ ان جو ہر پاروں کو ایک مستقل تصنیف یا تصانیف کی شکل میں مرتب کریں۔

3۔ پروفیسر کرم حیدری، "اقبال کا فلسفہ تعلیم" سہ ماہی مجلہ "اقبالیات" لاہور، جلد 30، 31 شمارہ 1، 3 جولائی 1989ء جنوری 1990ء ص 248۔



کی ترتیب سے ایک مربوط "تصور تعلیم" ابھرتا ہے۔ "اقبال نے تعلیم کے عملی پہلوؤں پر کچھ زیادہ نہیں لکھا مگر ان کے افکار سے ایک تصور تعلیم ضرور متشکل ہوتا ہے جیسے اگر مرتب کر لیا جائے تو اس پر ایک مدرسہ تعلیم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔[1] اقبال کے فلسفہ تعلیم کو ان عنوانات کے ذیل میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

1- تعلیم کی ضرورت واہمیت اقبال کی نظر میں۔

2- جدید مغربی، انگریزی تعلیم

3- مقاصد تعلیم

4- سکولر تعلیم

5- دل بدل جائیں گے تعلیم کے بدل جانے سے۔

6- مثالی دار العلوم کا قیام

7- علی گڑھ، دیو بند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو بر سر کار لانا۔

8- تعلیم نسواں اور اس کی ضرورت۔

9- نصاب تعلیم نسواں۔

10- خواتین کی آزاد یونیورسٹی۔

11- صنعتی و تجارتی تعلیم اور اس

12- تعلیم میں اخلاقیات کا عنصر

ضرورت اور اہمیت :

علامہ اقبال جن کی عمر کا بیشتر حصہ اسلام کے مطالعہ میں صرف ہوا۔ تعلیم و تربیت کے شعبہ سے غافل نہ رہ سکتے تھے۔ جس طرح سرسید احمد خان نے برصغیر کے مسلمانوں کیلئے تعلیم کو ضروری قرار دیا اسی طرح اقبال نے مسلمانوں کے تمام امراض کا حل تعلیم میں تجویز کیا۔ بانگ درا کی ایک نظم "مسلمان اور تعلیم جدید" میں فرمایا۔

اس دور میں تعلیم ہے امراض ملت کی دوا
ہے خون فاسد کیلئے تعلیم مثل نشتر[2]

علامہ اقبال کا 1902ء میں "بچوں کی تعلیم و تربیت"[3] پر مضمون لکھنا اس امر پر دال ہے کہ وہ تعلیم کے ساتھ تربیت کو بھی بڑی اہمیت دیتے تھے۔ پھر 1904ء میں اپنا معروف ضخیم مقالہ "قومی زندگی"[4] تصنیف فرمایا جس کا مرکزی خیال قوم کی "معاشرتی ترقی" ہے۔

1۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، "مسائل اقبال"، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور طبع اول، مئی 1974ء ص 168۔

2۔ ڈاکٹر محمد اقبال "کلیات اقبال" (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت ضخیم، نومبر 1986ء، ص 242۔

3۔ دیکھیے مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، زرتشتہ ادب، لاہور، اشاعت دوم، بار دوم 1988ء ص 33 تا 42

4۔ دیکھیے مقالات اقبال، ص 90 تا 97۔



علامہ نے فرمایا کہ "اس وقت ہمیں دو چیزوں کی سخت ضرورت ہے۔ یعنی اصلاح تمدن اور تعلیم عام"[1]۔ علامہ نے یہاں جاپان کی صنعتی ترقی کو تعلیم کئے ترقی کا سبب بتایا ہے۔ اور مسلمانوں کو ترغیب دی ہے کہ وہ بھی تعلیم پر توجہ مرکوز کریں۔[2]۔ اس سلسلہ میں علامہ کا ایک اور مقالہ

"The Muslim Community a Sociological Study"

"ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر" قابل ذکر ہے۔ آپ نے اس مضمون میں، سیاست، مذہب، معاشیات، تعلیم، تعلیم نسواں، نصاب تعلیم نسواں اور مثالی ٹیٹم اسلامی دارالعلوم کی ضرورت و اہمیت کے علاوہ صنعتی و تجارتی تعلیم میں اخلاقیات کے التزام کو بھی بڑا اہم قرار دیا ہے۔[3]۔ یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال تعلیم کو اس قدر ضروری کیوں قرار دیتے ہیں۔ تعلیم سے ان کی غرض و غایت کیا ہے۔

مقاصد تعلیم:

ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں۔ "... اقبال کے نزدیک تعلیم ایک ایسا مسئلہ ہے جو تن سے لے کر من کی دنیا تک محیط ہے اس لحاظ سے کسی عمدہ تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ متعلم کو زندگی کی پوری وسعتوں سے آگاہ کر سکے تاکہ وہ اس سے بہرہ مند ہو کر ارتقائے حیات کا فریضہ انجام دے سکے۔[4]۔ مزید لکھتے ہیں کہ "اقبال کے تصور تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم کا اصل مقصد تسخیر کائنات کی استعداد کو تقویت دینا ہے۔"[5]۔ ذرا آگے پھر فرماتے ہیں۔ "اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرنا ہے اور اس غرض کیلئے ایسے افراد فائق پیدا کرتا ہے۔ جو صالح تر معاشرہ کی تخلیق کر سکیں اس کے لئے تقویت خودی کی ضرورت بنیادی ہے۔"[6]۔ مولای احمد خان نے بھی اقبال کے مقاصد تعلیم کو اجتماعی خودی اور انفرادی خودی کی بیداری اور استحکام سے مربوط کیا ہے۔[7]۔ ان دونوں وضاحتوں کی بنیاد علامہ اقبال کا یہ جامع ارشاد ہے۔

> "... یہی حالت اقوام کے نفس ناطقہ کی ہے جس کا تسلسل اس اجتماعی تجربہ کے باقاعدہ انتقال پر ہے۔ جو نسلاً بعد نسلاً قوم کو اپنے اسلاف سے میراث میں پہنچتا رہتا ہے۔ تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ اس توارث متوالیہ کی موید ہو کر نفس ناطقہ قومی کو استبصار کامل بنائے تاکہ وہ اپنی ذات کے ادراک پر قادر ہو سکے۔"[8]۔

1۔ دیکھئے علامہ اقبال کا مضمون "قومی زندگی" مشمولہ مقالات اقبال، ص 90-

2۔ ایضاً ص 86,85-

3۔ "اقبال کا مضمون ملت بار ایک عمرانی نظر" مقالات اقبال، ص 183-

4۔ سید عبداللہ کا مضمون "اقبال کا مدرسہ تعلیم" مشمولہ مسائل اقبال، ص 170-

5۔ ایضاً ص 161-

6۔ ایضاً-

7۔ محمد احمد خاں، "اقبال اور مسئلہ تعلیم" اقبال اکادمی لاہور، اشاعت اول 1978ء، ص 93 تا 110 خلاصہ بحث کے لئے ملاحظہ فرمائیں اس کتاب کا ص 111-

8۔ "ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر" مقالات اقبال، ص 172,171-



"قومی زندگی" میں قدرے وضاحت سے تعلیم کا مقصد بیان کیا ہے۔

"تعلیم کا اصل مقصد نوجوانوں میں ایسی قابلیت پیدا کرنا ہے جس سے ان میں باحسن وجوہ اپنے تمدنی فرائض کے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ میری مراد یہ نہیں ہے کہ جو دماغ قدرتی طور پر علمی تحقیقات کی اصل صورتوں کی طرف میلان رکھتے ہیں ان کے نمو کو روک دیا جائے بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ مجموعی حیثیت میں قومی تعلیم کی بنیاد ان ضرورتوں پر ہونی چاہیے جو انقلاب حالات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہوں؟۔[1]

اقبالؒ کے نزدیک علم کا مقصد محض معلومات نہیں ہے بلکہ علم زندگی کا خادم ہے اور اس کی حفاظت کرتا ہے۔ نیز یہ خودی کے استحکام کا سبب بھی ہے۔

آگاہی از علم و فن مقصود نیست
غنچہ و گل از چمن مقصود نیست

علم از سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است
علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات ۔[2]

علامہ اقبالؒ علم سے دنیاوی منافع حاصل کرنے کا خواہش مند نہیں ہے بلکہ ایسا علم انسانی شخصیت کیلئے مضر ہے۔ وہ مولانا روم کے اسی شعر سے اقتباس کرتے ہیں۔

علم را برتن زنی، سارے بود
علم را بردل زنی، یارے بود [2]

فکر معاش کے تناظر میں علامہ مرحوم کا یہ شعر بھی قابل توجہ ہے۔

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا، جس نے
قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش [4]

1۔ "قومی زندگی" مشمولہ "مقالات اقبال"، ص 97۔

2۔ کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت پنجم، مئی 1985ء ص 17۔

3۔ ایضاً، ص 66۔

4۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 545۔



علامہ اقبال علم سے تعمیر سیرت اور تشکیل کردار کا کام لیتے ہیں۔ جسے وہ ایمان اور عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ جاوید نامہ میں فرماتے ہیں کہ جب تک علم عشق سے فیض نہ پائے وہ تماشا خانہ افکار کے سوا کچھ نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ بغیر عشق کے علم کا تعلق شیاطین سے ہے اور با عشق علم کا تعلق عارفان الٰہی سے ہے عشق الٰہی کے بغیر علم و حکمت مردہ ہے۔

علم تا از عشق بر خور دار نیست
جز تماشا خانہ افکار نیست
ایں تماشا خانہ سحر سامری است
علم بے روح القدس افسوں نگری است ۔[1]
علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم باعشق است از لاہوتیاں ۔[2]

جدید، مغربی، انگریزی اور سیکولر تعلیم :

علامہ اقبال نے جہاں کہیں تعلیم پر تنقید کی ہے اس سے مراد مغربی طرز کی جدید سیکولر تعلیم ہوتی ہے۔ بقول ڈاکٹر محمد ریاض کے وہ علم یا تعلیم مطلق کے قائل نہ تھے بلکہ وہ ایسے علم یا تعلیم کے حق میں تھے جو زندگی کیلئے مفید ہو۔[3] وہ مغربی طرز کی سیکولر تعلیم کو انسانیت کے لئے نقصان دہ یقین کرتے تھے۔ اسی لئے اس کی سخت مخالفت کرتے تھے۔ اکتوبر 1933ء میں جب اقبال حکومت افغانستان کی دعوت پر کابل یونیورسٹی کے نصاب کے تدوین کے سلسلہ میں کابل روانہ ہوئے تو یہ بیان دینا ضروری خیال کیا۔ "مسلم ممالک کی اپنی قومی ضروریات کے تحت تعلیمی پالیسیاں بنانا چاہیے اور سیکولر بالادین نظام تعلیم مسلمانوں کے لئے بالخصوص کبھی مفید نہیں ہو سکتے۔"[4]

علامہ اقبالؒ نے جدید تعلیم جو دین کے عنصر سے خالی ہو دین و مروت کے خلاف ایک سازش قرار دیا ہے۔

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم -------
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف ۔[5]

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 598۔
2۔ ایضاً ص 663۔
3۔ ڈاکٹر محمد ریاض، تفسیر اقبال، ص 157۔
4۔ "حیات اقبال کے چند مخفی گوشے" ص 201۔
نیز ملاحظہ ہو۔ علامہ اقبال کا سفرنامہ سفر افغانستان ص 203 تا 239 نیز دیکھئے لطیف احمد شیروانی کی مرتب کردہ
"Spcaches, Statements and Writing of Iqbal" اقبال اکادمی، لاہور، طبع سوم، 1977ء ص 238۔
5۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 548۔



علامہ اقبال جدید سیکولر تعلیم کی اس لئے بھی مخالفت کرتے ہیں کہ یہ محسوسات کی ترغیب و تحریک پیدا کرتی ہے جس سے الحاد کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ اور اسلامی عقائد متزلزل ہونے کا اندیشہ پیدا ہو جاتا ہے۔

محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش [1]
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ [2]

جدید تعلیم نے نوجوانوں کو جذبہ دین سے بیگانہ کر دیا ہے اس سے ان کی مراد صرف معاش ہے اقبال یہ اشعار ملاحظہ کے قابل ہیں۔

مکتب از ولے جذبہ دین در بود
از وجودش ایں قدر دانم کو بود
ایں از خود بیگانہ اہل مست فرنگ
نان جوی خواہد از دست فرنگ [3]

علامہ مرحوم کے نزدیک انگریزی طرز کی جدید سیکولر تعلیم کا ایک بڑا عیب یہ ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ تعقل زدہ ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ سنگین عیب یہ ہے کہ یہ عملی تجربے سے بھی محروم ہے۔[4] مختصر یہ کہ اقبال کا یہ تجزیہ بالکل درست ہے کہ خالص دینوی تعلیم نے موجودہ نسل کے مذہبی عقائد ہی کو متزلزل نہیں کیا بلکہ مغربی لٹریچر کے نشہ میں ہر وقت سرشار رہ کر وہ اپنی اسلامی مرکز ثقل سے بھی بہت دور جا پڑا ہے۔[5]

دل بدل جائیں گے تعلیم کے بدل جانے سے :

کسی اسلامی مصنف نے اس حقیقت کو مولانا اکبر آبادی سے زیادہ واضح طور پر بیان نہیں کیا جو نئی نسل کے مسلمانوں کی موجودہ عقلی زندگی پر ایک نظر غائر ڈالنے کے بعد حسرت آفریں لہجہ میں پکار اٹھے تھے۔

شیخ مرحوم کا یہ قول مجھے یاد آتا ہے
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

---

[1] کلیات اقبال (اردو)، ص 246۔
[2] ایضاً، ص 209۔
[3] کلیات اقبال (فارسی)، ص 845۔
[4] مسائل اقبال، ص 180۔
[5] "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" مقالات اقبال، ص 172۔



شیخ مرحوم کنایہ ہے ٹھیٹھ اسلامی تہذیب کے اس قدامت انتساب نام لیوا سے جو مغربی تعلیم کے بارے میں سرسید احمد خان مرحوم کے ساتھ ملت العربرا جھگڑا۔ آج معلوم ہوتا ہے کہ بے چارے شیخ کا خوف بے بنیاد نہ تھا۔ اب بھی کسی کو اس میں کلام ہے کہ شیخ مرحوم کے قول میں جو شیخانی کا شائبہ مضمر ہے اس پر جاری تعلیم کا ماحاصل زندہ گواہ ہے۔ مجھے امید ہے کہ ان کی کڑوی کسیلی باتوں کو سننے والے مجھے معاف فرمائیں گے۔[1]

علامہ اقبال نے مسلمان طالب علم پر جدید طرز کی سیکولر تعلیم کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "مجھے رہ رہ کر یہ رنج دہ تجربہ ہوا کہ مسلمان طالب علم اپنی قوم کے عمرانی، اخلاقی اور سیاسی تصورات سے نابلد ہے۔ روحانی طور پر بمنزلہ ایک بے جان لاش ہے اور اگر موجودہ صورت حال اور بیس سال قائم رہی تو وہ اسلامی روح جو قدیم اسلامی تہذیب کے چند علمبرداروں کے فرسودہ قالب میں ابھی تک زندہ ہے۔ ہماری جماعت کے جسم سے بالکل ہی نکل جائے گی۔ اور وہ لوگ جنہوں نے تعلیم کا یہ اصل الاصول قائم کیا تھا کہ یہ مسلمان بچہ کی تعلیم کا آغاز قرآن مجید کی تعلیم سے ہونا چاہیے وہ ہمارے مقابلہ میں ہماری قوم کی ماہیت و نوعیت سے زیادہ باخبر تھے"۔[2]

اسلامی یونیورسٹی، مثالی مرکزی دار العلوم کا قیام:

علامہ نے قدیم اسلامی تہذیب کی روح کو زندہ رکھنے کیلئے ایک اسلامی یونیورسٹی یا دار العلوم کے قیام کو ضروری قرار دیا ہے۔ وہ اس دار العلوم کو ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلانا چاہتے ہیں اور یہاں سے پکے مسلمان پیدا کرنا چاہتے ہیں جو بیک وقت قدیم و جدید کے تقاضوں کو محسوس کر کے ملت کی رہنمائی کا فریضہ ادا کر سکیں۔ آپ نے فرمایا۔

"اسلامی یونیورسٹی کا خیال ہمارے دل میں پیدا ہونا حقیقت میں ہماری قومی ہستی کے حق میں ایک مبارک علامت ہے۔ جب ہم اپنی قوم کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو اس قسم کے دار العلوم کی ضرورت میں شک اور شبہ کی مطلق گنجائش نہیں رہتی بشرطیکہ یہ دار العلوم ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلایا جائے کوئی قوم اس رشتہ کو یک بیک نہیں توڑ سکتی جو اسے اس کے ایام گذشتہ سے جوڑے ہوئے ہے۔ اور مسلمانوں کے لئے تو اس تعلق کو چھوڑ دینا اور بھی محال ہے۔ جن کی مجموعی روایات ان کی قومیت کی جان ہیں۔ مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز یا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی تہذیب کا رنگ خالص اسلامی ہو۔ اور یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ایک ایسی یونیورسٹی موجود نہ ہو جسے ہم اپنی قومی تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں ہم کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اگر ہماری قوم کے نوجوانوں کی تعلیمی اٹھان اسلامی نہیں ہے تو ہم اپنی قومیت کے پودے کو اسلام کے آب حیات سے نہیں سینچ رہے اور اپنی جماعت میں پکے مسلمان کا اضافہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ ایک نیا گروہ پیدا کر رہے ہیں جو بوجہ کسی اکتنازی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گرد و پیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا۔ جس میں اس کی نسبت زیادہ قوت اور جان ہوگی۔[3]

1۔ "ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر" مقالات اقبال، ص 173۔

2۔ ایضاً ص 174۔

3۔ ایضاً۔ ص 176،175۔



”علی گڑھ‘ دیوبند اور ندوہ[ا] “کے بہترین مواد کو بر سر کار لانا :

علامہ اقبال اپنے دور کی قدیم و جدید ہر دو قسم کے اداروں سے مطمئن نہ تھے۔ خواہ وہ ”دیوبند“ ہو ”ندوہ“ ہو یا ”علی گڑھ“ آپ نے صاحبزادہ آفتاب کو علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ دینیات کے بارے میں تجویز دیتے ہوئے لکھا تھا۔ ”مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا میرے نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا۔ بالکل بے سود ہے۔“ [illegible] اسی طرح وہ علی گڑھ کی حد سے بڑھی ہوئی جدت اور اسلامی تہذیب سے ہٹی ہوئی شدت کو پسند نہ کرتے تھے۔

ا۔ تقابلی جائزہ : علی گڑھ، ندوہ اور دیوبند اسلامی برصغیر کی عظیم درس گاہیں۔ ہر ایک کی الگ شان ہے۔ کوئی کسی سے کم نہیں ہے۔ تاہم دیوبند کو بعض امور میں امتیاز حاصل رہا ہے۔ علی گڑھ کا مقصد مسلمانوں کے دنیوی تنزل کو روکنا تھا جب کہ دیوبند کی نظر دینی ضروریات پر تھی۔ (شیخ اکرام، موج کوثر، ادارہ ثقافت، اسلامیہ، اشاعت تیرہویں 1982ء ص 201) علی گڑھ اور ندوہ کو اپنی بنیاد و تعمیر و ترقی میں انگریز حکومت کو تعاون حاصل رہا ہے۔ (ندوہ کی بنیاد 28 نومبر 1908ء کو مہربان ہوئے لیفٹیننٹ گورنر ممالک متحدہ نے رکھی۔ نیز حکومت کی طرف سے ایک وسیع قطعہ اراضی ندوہ کو دیا۔ (موج کوثر، ص 188، 189) جب کہ دیوبند نے بغیر حکومت کی سرپرستی کے اپنی دینی اور ثقافتی روایات کی حفاظت کی (عبداللہ فہد فلاحی، ”تاریخ دعوت و جہاد“ برصغیر کے تناظر میں، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول 1987ء، ص 226) بلکہ بانی دارالعلوم دیوبند نے مدرسہ کے اساسی اصول ہشتگانہ میں رقم فرمادیا تھا کہ ”مدرسہ میں سرکار اور امراء کی شرکت مضر معلوم ہوتی ہے“ (محمد طیب، قاری، تاریخ دارالعلوم دیوبند“ دارالاشاعت، کراچی، اشاعت اول، سن ندارد، ص 16) شیخ محمد اکرام نے سرسید اور مولانا قاسم نانوتوی کے بارے میں لکھا ہے کہ ”سرسید امراء کے رکن تھے اور مولانا قاسم نانوتوی جمہور کے نمائندے تھے۔“ (موج کوثر، ص 201) شیخ صاحب نے ایک اور جگہ علی گڑھ، دیوبند اور ندوہ کا موازنہ ان الفاظ میں فرمایا ہے ”ندوہ کا دعویٰ تھا کہ یہ قدیم اور جدید باالفاظ دیگر دیوبند اور علی گڑھ کا مجموعہ ہو گا لیکن ندوہ ... میں نہ علی گڑھ کی پوری خوبیاں آئیں اور نہ دیوبند کی (موج کوثر، ص 192) ذرا آگے رقم فرماتے ہیں۔ ”ندوہ میں نہ جدید کی مادیت آئی نہ قدیم کی روحانیت اور اس کا معیار روز بروز تنزل کرتا گیا اسی کتاب موج کوثر ہی میں ایک اور متوازن تبصرہ یوں کہا ہے۔ علمی تصنیف تالیف کی بعض منزلوں میں ندوہ کو اب بھی دیوبند پر چشم نمائی کا حق حاصل ہے اور وقت کا تقاضا بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے جدھر ندوہ قوم کو لے جانا چاہتا ہے لیکن کیا وجہ تھی کہ علم و روحانیت کا وہ پودہ جیسے بعض اللہ والوں نے دہلی سے ستر (۷۰) میل دور ایک قصبے میں لگایا تھا پھولتا پھلتا رہا اور لکھنؤ کی ندوہ العلوم کا تناور درخت چند دنوں کی بہار دکھانے کے بعد زمین پر آگیا (موج کوثر ص 193) پھر خود ہی اس ترقی و تنزل کا تجزیہ فرماتے ہوئے لکھا ہے۔ ”اس ترقی (دیوبند) کی ایک وجہ یہ کہ اس کا بیج اچھا تھا اور اچھے ہاتوں سے بویا گیا ہے (موج کوثر ص 208، غالباً۔ بانیان دیوبند کے تقویٰ وللہیت کا تذکرہ فرمارہے ہیں۔ کیونکہ ذرا قبل ہی ”اچھے بیج“ اور ”اچھے ہاتوں“ کے علاوہ ”دیوبند کی پاک مٹی“ کا ذکر بھی کیا ہے (موج کوثر ص 200) بہرحال تفصیل دیوبند اپنی جگہ لیکن یہ امر بھی قابل اعتناء ہے کہ ان تینوں مدارس کا آخری سرچشمہ فیض ایک تھا یعنی ولی اللہی خاندان کی تعلیمات (موج کوثر ص 201) اسی سے متصل یہ بھی لکھا ہے کہ ان کے مقاصد اور طریق کار میں عظیم بعد تھا۔ ندوہ اور دیوبند کے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ کہنا کچھ بے جا نہ ہو گا کہ اگر کوئی خلیج تھی بھی تو وہ سید سلیمان ندوی اور ابوالحسن جیسی شخصیات نے پر کردی اور آج ندویوں اور دیوبندیوں میں فکر و عمل کے میدان میں آہنگی دیکھی جاسکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ندوہ کی جدت نے دیوبند کی روحانیت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا ہے تو مبالغہ نہ ہو گا۔ علی گڑھ اور دیوبند میں شعبہ دینیات کی حد تک اشتراک کی مثالیں تو بہت عام ہیں۔ موج کوثر کے صفحہ 212 پر یہ حاشیہ اس بارے میں قابل توجہ گردانا جاتا ہے۔ ”علی گڑھ اور دیوبند دو نہریں تھیں جو دہلی سے جاری ہوئیں“ (موج کوثر ص 212) سرسید جو بانی دارالعلوم دیوبند کے ہم عصر تھے آپ کی وفات پر مدرسہ کے بارے میں فرماتے ہیں۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

"زمانہ بہتوں کو رویا اور آئندہ بھی بہتوں کو روئے گا" لیکن ایسے شخص کے لئے رونا جس کے بعد اس کا کوئی جانشین نظر نہ آئے نہایت رنج و افسوس کا باعث ہوتا ہے" (سرسید کا یہ مضمون موج کوثر کے آخر میں ضمیمہ کے طور پر شامل ہے، یہی مضمون 124 اپریل 1880ء کی اشاعت "علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ" میں شائع ہوا۔ مولانا قاسم نانوتوی کی کتاب "ہدایت الشیعہ" کی تقدیم میں بھی نقل ہوا ہے (دیکھئے ص 5 تا 8) مولانا مناظر حسن گیلانی نے رسالہ دارالعلوم دیوبند" بابت ماہ جمادہ الاول ۱۳۶۶ھ سے "سوانح قاسمی" جلد سوم کے ص 172 تا 175 پر بھی درج کیا ہے۔ نیز مقالات سرسید (جلد 7، مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل پانی پتی میں ص 205 تا 208 پر بھی موجود ہے یہ مقالات پاکستان مجلس ترقی ادب، لاہور نے اول مرتبہ اکتوبر 1962ء میں شائع کئے ہیں) اس مضمون کے آخر میں سرسید نے تحریر فرمایا ہے "مدرسہ دیوبند ان کی ایک نہایت عمدہ یادگار ہے اور سب لوگوں کا فرض ہے کہ ایسی کوشش کریں کہ وہ مدرسہ ہمیشہ قائم رہے اور مستقل رہے" (مقالات سرسید، حصہ ہفتم، ص 208) جناب سرسید مرحوم نے اپنے دوسرے مضمون "مدرسہ دیوبند کی سالانہ رپورٹ پر تبصرہ" میں فرمایا کہ "مدرسہ عربی دیوبند میں بجز مسلمانی کے اور کچھ نہیں ہے...(جہاں) جناب مولوی محمد قاسم صاحب سا فرشتہ سیرت شخص نگران ہے" (دیکھئے مقالات سرسید، مرتبہ مولوی محمد اسمٰعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، 1962ء، حصہ ہفتم، ص 279) اسی مضمون میں مزید ارقام فرمایا ہے۔ "تمام رپورٹ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدرسہ خود اپنے پر یا مسلمانوں کی ہمدردی پر قائم نہیں ہے بلکہ صرف ایک شخص کی ذات پر اس کا مدار ہے۔ "مولوی محمد قاسم صاحب" درحقیقت نہایت بزرگ و نہایت نیک مادر زاد ولی ہیں" (مقالات سرسید، جلد ہفتم، ص 280)

مدرسہ دیوبند کے بارے میں علامہ اقبال نے فرمایا تھا (دیوبند ایک ضرورت تھی اس سے مقصود تھا ایک روایت کا تسلسل وہ روایت جس سے ہماری تعلیم کا رشتہ ماضی سے قائم رہے (سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور) صاحب زادہ آفتاب احمد خان کو ایک خط میں لکھتے ہیں "میری رائے ہے کہ دیوبند اور ندوہ کے لوگوں کی عربی علمیت ہماری دوسری یونیورسٹیوں کے گریجوایٹس سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ (سید مظفر حسین برنی (مرتب) "کلیات مکاتیب اقبال" اردو اکادمی، دہلی، اشاعت دوم، 1993ء، جلد دوم، ص 595) علما دیوبند سے اقبال نہ صرف عقیدت رکھتے تھے بلکہ بعض امور میں ان سے استفادہ بھی کرتے رہتے (دیکھئے اختر راہی کا مضمون "ڈاکٹر اقبال اور مولانا انور شاہ کشمیری" مشمولہ اقبالیات کی مختلف جہتیں۔ "مرتبہ یونس جاوید، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، جنوری 1988ء، ص 63 تا 68 نیز ملاحظہ فرمایئے راقم (محمد یونس میو) کے مضامین، اقبال اور علماء دیوبند "ماہنامہ الحق" اکوڑہ خٹک، جلد 30، شمارہ مارچ 1995ء "اقبال اور انور شاہ عقیدت و استفادہ، "الحق" جلد 30، شمارہ دسمبر 1995ء)۔

مولانا شبلی فرماتے تھے کہ علی گڑھ خالی کوٹ پتلون کی نمائش ہے وہ علی گڑھ کالج پر ندوہ کو فوقیت دیتے تھے (موج کوثر ص 227) خود سرسید مرحوم انگریزی تعلیم کے بارے میں اپنا چھبیس برس کا تجربہ و تجزیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں "تعجب یہ ہے کہ جو تعلیم پاتے جاتے ہیں اور جن سے قومی بھلائی کی امید تھی وہ خود شیطان اور بدترین قوم بن جاتے ہیں (موج کوثر، ص 228) سرسید کے اس فرمان کی روشنی میں جناب اکبر الٰہ آبادی اور علامہ اقبال کا یہ کہنا کہ "دل بدل جائیں گے تعلیم کے بدل جانے سے" کس قدر درست معلوم ہوتا ہے یہ علی گڑھ، ندوہ اور دیوبند کا تقابل ایک دلچسپ موضوع ہے لیکن ہمارا موضوع مقالہ اس سے زیادہ تفصیل کا متحمل نہیں ہو سکتا اس پر الگ ایک مقالہ تحریر کرنے کا ارادہ ہے قارئین سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ رب العزت احقر سے یہ خدمت بھی لے لے۔ (آمین

2ـ مکتوب اقبال بنام صاحب زادہ آفتاب احمد خان، محررہ 4 جون 1925ء، مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 591۔



چنانچہ انہوں نے اس بات کی ضرورت کو شدت سے محسوس کیا کہ ان تینوں اداروں کے اشتراک سے ایک مثالی مرکزی دارالعلوم قائم کیا جائے جس کو قدیم و جدید کا حسین امتزاج کیا جا سکے وہ فرماتے ہیں۔

"ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور وعظ سرانجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں اس لئے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول و فروغ کی تلقین کیلئے موجودہ زمانے کے وعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج اور مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افراد اقوام نہ صرف خاص قابلیتوں کی نشوونما دینے کا موقعہ حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہیے پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلوم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز میں ہوئی ہو۔[1]

علامہ کی یہ تجویز "مثالی مرکزی دارالعلوم" دراصل ان کے "تشکیل جدید" کے پروگرام کا حصہ تھا اگر اس تجویز کو عملی شکل دی جاتی تو بڑے متعدد نتائج پیدا ہو سکتے تھے لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا جیسا کہ خود علامہ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ "اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے[2]۔ "اسی طرح کی ایک اور کوشش اس وقت ہوئی جب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں مسلم دینیات کے مطالعہ کے لئے تجویز تیار کی گئی جس کی تربیت میں علامہ اقبال کے استاد تھامس آرنلڈ نے بھی حصہ لیا۔

دیوبند، علی گڑھ کے علمی روابطہ[3] :

اس تجویز کا خاکہ صاحبزادہ آفتاب احمد خان نے علامہ اقبال کو بھی ارسال کیا۔ علامہ صاحب نے اس موقعہ پر بھی دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو بر سر کار لانے کی تجویز سے اتفاق کیا لیکن آرنلڈ کی اس تجویز سے اتفاق نہ کیا کہ دیوبند اور لکھنؤ کے طلباء کو بی اے یا ایم اے کرایا جائے۔ اس کی بجائے انہوں نے رائے دی کہ ان کو افکار جدیدہ اور سائنس کے مضامین پڑھائے جائیں اس کے بعد ان کو آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کے

1۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، "مقالات اقبال" ص 176۔

2۔ ایضاً۔

3۔ دیوبند اور علی گڑھ کے علمی روابط : گذشتہ بحث میں ندوہ، علی گڑھ دیوبند کے تقابلی جائزہ میں شیخ محمد اکرام کا یہ قول آپ کے نظر سے گزرا کہ "دیوبند اور علی گڑھ کے مقاصد اور طریق کار میں عظیم بعد تھا۔ لیکن اس کے باوجود دیوبند اور علی گڑھ کی تاریخ ایسی مثالیں موجود ہیں جب یہ ایک دوسرے کے قریب آئے۔ یہ شیخ الہند مولانا محمود الحسن کے دور کی بات ہے جب علی گڑھ اور دیوبند کے درمیان فاصلے بہت کم ہو گئے۔ غالباً اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ علی گڑھ میں مذہب اور دینیات کا شعبہ ابتداء ہی سے ارباب دیوبند کے پاس رہا ہے۔ ان کے زمانے میں مولانا قاسم نانوتوی کے داماد علی گڑھ میں ناظم دینیات تھے۔ جو مولانا مملوک علی نانوتوے کے نواسے بھی تھے۔ (موج کوثر ص 202) دیوبند اور علی گڑھ کے علمی رشتوں میں مولانا محمود الحسن کا وہ خطبہ کلیدی حیثیت کا حامل قرار دیا جاتا ہے۔ جو آپ نے 29 اکتوبر 1920ء کو بمقام علی گڑھ پڑھا تھا اس خطبہ کا یہ حصہ قابل توجہ ہے۔

(حواشی جاری ہے)

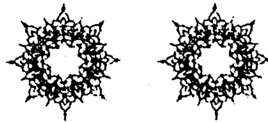
بقیہ حواشی

"اے نونہالان وطن جب میں نے دیکھا کہ میرے اس درد کے غمخوار جس میں میری ہڈیاں پگھلی جارہی ہیں مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور سکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں تو میں نے اور چند مخلص احباب نے ایک قدم علی گڑھ کی طرف بڑھایا اور اس طرح ہم نے ہندوستان کے تاریخی مقاموں "دیوبند اور علی گڑھ" کا رشتہ جوڑا (موج کوثر ص 203)-

جمیعت الانصار کا قیام: دیوبند اور علی گڑھ کو قریب لانے کیلئے شیخ الہند نے جو پہلا قدم اٹھایا وہ اس تنظیم کا قیام تھا جو 1906ء میں عمل میں آیا۔ جمیعت الانصار کے جلسوں میں صاحب زادہ آفتاب احمد خان بھی شریک ہوا کرتے تھے۔ جو شروع ہی سے علی گڑھ میں دیوبند کے دینی کردار کے قائل چلے آرہے تھے۔ اس تنظیم کے زیر اثر علی گڑھ میں یہ معاہدہ ہوا کہ انگریزی خواند طلبا جو تبلیغ کا شوق رکھیں وہ دارالعلوم دیوبند میں جاکر علوم اسلامیہ حاصل کریں دارالعلوم اس کا خاص انتظام کرے گا۔ اسی طرح علی گڑھ کالج ان طلباء کو خاص انتظام کے ساتھ انگریزی کی تعلیم دے گا جو دیوبند سے فارغ ہو کر علی گڑھ کالج جائیں گے۔ 1925ء میں علی گڑھ کے نصاب علوم اسلامیہ کے سلسلہ میں تھامس آرنلڈ اور صاحب زادہ آفتاب احمد خاں نے جو تجاویز علامہ اقبال کو ارسال کی تھی وہ دراصل شیخ الہند کے اس نظریہ تعاون و اتحاد کا احیاء تھی۔ آج دیوبند اور علی گڑھ اپنے اپنے مقام پر بیک وقت دو عظیم یونیورسٹیاں تسلیم کی جاتی ہیں اور شعبہ علوم و اسلامیہ کی حد تک ان میں باہمی اتحاد بھی پایا جاتا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں اکابرین دیوبند پر تحقیقی مقالات ہو رہے ہیں لہٰذا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ آج ان دو عظیم اداروں میں تعاون و اتحاد کی جو فکری، علمی اور تحقیقی راہیں کھل رہی ہیں ان کے پس منظر میں بانی علی گڑھ کی اسلام سے سچی لگن اور شیخ الہند مولانا محمود الحسن، کا خلوص کار فرما ہے۔ مولانا نے شدید مرض کی حالت میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کا سنگ بنیاد رکھا جو علوم عصریہ کی اعلیٰ تعلیم کیلئے ایک ایسی آزاد درس گاہ ثابت ہوئی جس کا تمام تر نظام عمل اسلامی فضائل اور قومی محسوسات پر مبنی ہے اور جو اپنی کوتاہیوں کے باوجود علی گڑھ اور دیوبند کے درمیان مل کر کام کرنے والوں کا آج سب سے بڑا مرکز ہے۔ (موج کوثر، ص 204)

شاد باش و شاد زی اے سرزمین دیوبند
ہند میں تو نے کیا اسلام کا جھنڈا بلند

(مولانا ظفر علی خاں)



ایسے مضامین پر لیکچر سننے کو کہا جائے جو ان کے خاص مضامین سے متعلق ہوں اس تربیت کے بعد انہیں مسلم دینیات، کلام اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبہ دینے کیلئے یونیورسٹی کا فیلو بنایا جائے۔[1]

اس سلسلہ میں علامہ اقبال نے دوسری تجویز یہ دی۔

"دیوبند اور لکھنؤ کے جو خالص سائنٹیفک تحقیقات کا مخصوص ذوق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفہ کی مکمل تعلیم دینی چاہیے۔ جدید سائنس اور حکمت کی تعلیم پورا کرنے کے بعد ان کو اجازت دی جائے کہ وہ آرنلڈ کا کورس پورا کریں جس کو ان کی ضرورتوں کے لحاظ سے مختصر کر دیا جائے مثلاً صرف اس شخص کو آرنلڈ کا کورس "دنیائے اسلام اور سائنس" پر لیکچر سننے کی اجازت دی جائے جو صرف طبعی سائنس پڑھ چکا ہو اس کے بعد آپ اسے یونیورسٹی کا فیلو بنا سکتے ہیں تاکہ وہ اپنا پورا وقت خاص سائنس میں ریسرچ پر صرف کرے جس کا اس نے مطالعہ کیا ہے۔"[2] "

علامہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کو بڑی اہمیت دیتے تھے چنانچہ انہوں نے، تجویز بھی پیش کی کہ دیوبند اور لکھنؤ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کئے جائیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں انہیں اصول فقہ و قانون سازی کے ساتھ جدید اقتصادیات اور اجماعیات کی جامع تعلیم کے علاوہ ایل ایل بی بنایا جائے۔ اس کے بعد بعض کو وکالت کا پیشہ اختیار کرنے دیا جائے دوسروں کو یونیورسٹی کی فیلو شپ اختیار کرنے کی اجازت دی جائے کچھ اپنے آپ کو قانون کی ریسرچ کیلئے وقف کر دیں۔ کیونکہ اس ملک میں قانون محمدی سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے۔[3] "

اسلامی یونیورسٹی، مرکزی دار العلوم کا قیام، علی گڑھ میں دیوبند اور ندوہ کے گریجوایٹس کا برسر کار لانا ان کو جدید سائنس، جدید اقتصادیات اور جدید قانون کی تعلیم دینا ان کو متعلقہ شعبہ جات میں تحقیق کی ذمہ داریاں سونپنا یہ سارے امور ایسے ہیں جن سے یہ صاف اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ کسی ایسی تعلیم کے حق میں نہ تھے جس کی بنیاد یورپی تہذیب اور جدید مغربی طرز کے سیکولر نظریات ہوں۔ یہاں یہ بات بھی قابل بیان ہے کہ وہ قدیم طرز کی دینی تعلیم سے بھی مطمئن نہ تھے اور اس تعلیم کے مرکزوں کو بھی جدید علوم سے آشنا کرنا چاہتے تھے دوسرے الفاظ میں ان کا نقطہ نظر یہ صاف تھا کہ وہ تجلیات کلیم کے ساتھ ساتھ مشاہدات حکیم کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔

وہ علم کم عصری جس میں ہمکنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم[4]

---

[1] مکتوب اقبال بنام صاحب زادہ آفتاب احمد خاں، مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 529۔

[2] ایضاً ص 593۔

[3] ایضاً ص 593، 594۔

[4] کلیات اقبال (اردو) ص 488۔



بقیہ حواشی

1- ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، مقالات اقبال
2- شریعت اسلامیہ میں مرد و عورت کا رتبہ، مقالات اقبال
3- ضرب کلیم میں پردہ، عورت، آزادی نسواں، عورت کی حفاظت، عورت اور تعلیم جیسے قطعات
4- (کلیات اردو، ص 92 تا 96)
5- رموز بیخودی کا باب در معنی ایں کہ بقائے نوع از امومت است و حفظ و احترام امومت اسلام است (کلیات اقبال (فارسی)، ص 149 تا 153)۔
6- "اقبال اور مسئلہ تعلیم" کا باب نمبر 10 "تعلیم نسواں" 419 تا 496)۔
7- ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کی کتاب "فروغ اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول 1996ء، باب ہشتم، "فکر اقبال میں عورت کا مقام"، ص 442 تا 444
8- پروفیسر محمد انور صادق کا مضمون "فکر اقبال میں عورت کا مقام" سہ ماہی مجلہ "اقبال" جلد 36 شمارہ 2 اپریل 1989ء ص 80 تا 100
9- مولانا مفتی عبدالستار صاحب۔ مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی اور مولانا مفتی محمد یوسف اور لدھیانوی کے مقالات کا مجموعہ "عورت کی سربراہی کا مسئلہ"، مرتبہ محمد نعیم اللہ فاروقی، خطیب جامع مسجد زینب ہند روڈ لاہور، طبع اول 1989ء۔
10- فضل الرحمٰن بن محمد، "عورت کی سربراہی" رونامہ جنگ لاہور 23 مئی 1992ء۔
11- عبدالعزیز خالد، "عورت کی سربراہی" (اول) روزنامہ جنگ لاہور 2 جون 1992ء۔
12- عبدالعزیز خالد، "عورت کی سربراہی (دوم)" روزنامہ جنگ لاہور، 3 جون 1992ء۔
13- پروفیسر جمیل آذر، "عورت کی سربراہی اور ڈاکٹر حمید اللہ" روزنامہ جنگ لاہور، 7 جون 1992ء۔
14- طارق مجید کموڈور، "عورت کی سربراہی اور ڈاکٹر حمید اللہ" روزنامہ جنگ، لاہور، 29 جون 1992ء۔
15- طارق مجید کموڈور، "عورت کی سربراہی اور ڈاکٹر حمید اللہ" روزنامہ جنگ، لاہور، 30 جون 1992ء۔
16- احمد ابراہیم فریدی، "اسلام میں عورت کی سربراہی" روزنامہ جنگ، لاہور، 8 جون 1992ء۔
17- ابوالعمار احمد، "اسلام میں عورت کی سربراہی" روزنامہ جنگ، لاہور، 9 جون 1992ء۔
18- ابو عمار زاہد الرشدی، "بسلسلہ عورت کی حکمرانی" روزنامہ جنگ، لاہور، 22 جون 1992ء۔



تعلیم نسواں اور اس کی ضروریات۔

ہندوستان میں حقوق نسواں کا مسئلہ ہمیشہ سے علماء و **صلحاء** کی توجہ کا مرکز رہا ہے شاہ ولی نے "تفہیمات الہیہ" میں چند ایسے امور کا تذکرہ کیا ہے جو ہندوؤں سے مسلمانوں میں آئیں۔ شاہ اسمٰعیل شہید نے شرعی بدعات کے خاتمہ کے لئے "تقویۃ الایمان"[1] لکھی۔ حقوق نسواں کے بارے میں شاہ شہید کا بڑا کارنامہ "عقد بیوگان" کی تجدید اور احیاء ہے۔ ابتداء میں شاہ موصوف بھی اس مسئلہ سے اعراض کیا کرتے تھے فرماتے ہیں کہ "جب میں اپنی بہن کو مشکوۃ پڑھایا کرتا تھا تو نکاح ثانی کے فضائل قصداً چھوڑ دیتا تھا کہ مبادہ میری بہن کو ترغیب ہو اور وہ نکاح کرے"[2]۔ عقد بیوگان کے مسئلہ میں شاہ ولی اللہ کے خاندان کا حال تھا تو اس سے سمجھنا چاہیے کہ ہندستان میں عام لوگوں کی ذہنیت اس باب میں کیا ہوگی"[3]۔ لیکن جب شاہ اسمٰعیل شہید کا تعلق "سید احمد شہید" سے ہوا تو پھر خود زور دے کر اپنی بہن کا نکاح ثانی کروایا اور ہندوستان میں یہ سب سے پہلا نکاح ثانی[4] تھا۔ اس کے بعد مولانا قاسم نانوتوی نے اس کو پورا شائع کیا۔[5]۔ انہوں نے بھی اپنی بیوہ اور ضعیف بہن اور بھانجی کے نکاح ثانی کروائے۔[6]۔ بعد ازاں یہ تحریک عام ہوئی اور مسلمانوں کے اکثر طبقات نے اس طرف توجہ فرمائی مولانا تھانوی نے اپنے دور میں حقوق نسواں پر خصوصی توجہ دی اور چند ایسے گوشے اجاگر کئے جن کا ذکر آپ سے پہلے ناپید دیکھائی دیتا ہے۔ اس طرح علوم اقبال نے اپنے مضامین میں حقوق نسواں پر بڑا زور دیا ہے۔ خاص طور پر وہ تعلیم نسواں کے بارے میں بڑے محتاط تھے۔ "قومی زندگی" میں فرمایا۔

> "عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ توجہ کی محتاج ہے عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔ ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم صرف ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل مطلق رہ جائے۔[7]

دوسری جگہ تعلیم نسواں پر قدرے مفصل بیان فرمایا۔ "آیت الرجال قوامون"[8]۔ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ میں "مرد و عورت کی مطلق مساوات کا حامل نہیں ہو سکتا۔[9]۔ قدرت نے ان دونوں کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں اور باقاعدہ

1۔ یہ کتاب عربی میں لکھی گئی پھر افادہ، عام کے لئے اردو میں منتقل ہوئی اور مولانا رشید احمد گنگوہی (فرماتے ہیں کہ اس رسالہ سے بہت ہی فیض ہوا اور مولوی اسمٰعیل کی حیات ہی میں دو ڈھائی لاکھ آدمی درست ہو گئے ان کے بعد جو کچھ نفع ہوا اس کا اندازہ ہی نہیں ہو سکتا۔ (مولانا اشرف علی تھانوی (مرتب) ارواح ثلاثہ، (حکایات اولیاء) دارالاشاعت، کراچی، طبع اول، ص 75۔

2۔ ایضاً ص 82۔

3۔ مولانا مناظر حسن گیلانی، سوانح قاسمی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، جلد دوم، ص 8۔

4۔ ارواح ثلاثہ ص 81۔

5۔ سوانح قاسمی، جلد دوم، صد 13،12۔

6۔ ایضاً ص 13۔

7۔ "قومی زندگی" مقالات اقبال ص 90۔

8۔ سورۃ النساء، آیت 34۔

9۔ شریعت اسلام میں مرد و عورت کا مقام مرتبہ کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں درج ذیل مقالات و مضامین۔ (صفحہ ۱۷ کے بعد)

(حواشی جاری ہے)

انجام دہی خانوادہ انسانی کی صحت اور فلاح کیلئے لازمی ہے۔[1] اسی بنیاد پر اقبال نے یہ کہا ہے کہ جب مرد و عورت کا دائرہ کار مخصوص اور جدا جدا ہے تو ان دونوں کی تعلیم بھی اسی اعتبار اور مناسبت سے ہونی ضروری ہے چنانچہ آپ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔

"پس اپنی قوم کی خاص نوعیت، اسلام کی تعلیم اور عالم نسواں کے متعلق علم الاعضا اور علم الحیات کے انکشافات کو مدنظر رکھنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ مسلمان عورت کو جماعت اسلامی میں بدستور اسی حد کے اندر رہنا چاہیے۔ جو اسلام نے ان کے مقرر کردی ہے اور جو حد اس کے لئے مقرر کی گئی ہے اس کے لحاظ سے اس کی تعلیم ہونی چاہیے"۔[2]

مغربی تعلیم :

علامہ اقبال عورتوں کی جدید مغربی طرز کی تعلیم کے مخالف تھے۔ اپنے گھرانہ کے عورتیں جو انگریزی کی ابجد پڑھنے کی کوشش کر رہی تھیں انہوں نے دیکھ کر اپنا یہ شعر پڑھا۔[3]

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی
ڈھونڈ لی قوم نے فلاح کی راہ[4]

یہاں انگریزی سے مراد "انگریزی زبان" نہیں ہے بلکہ انگریزی تعلیم یعنی جدید مغربی تعلیم ہے۔[5] بانگ درا میں موجود دوسرے شعر میں بھی اس امر کی توضیح ہو رہی ہے جس میں مغربی طور طریقے کو اپنانے کی شکایت موجود ہے۔

عورت کا اولین فرض۔ امومت :

علامہ کی نظر میں عورت کا اولین فرض ؟امومت" ہے[6]۔

از امومت گرم رفتار حیات
از امومت کشف اسرار حیات
از امومت پیچ و تاب جوئے ما
موج و گرداب و حیات جوئے ما[7]

علامہ کی "زن" اور "نازن"

علامہ نے رموز بے خودی میں ایک جاہل، قدامت پسند، بدوضع دیہاتی خاتون کا مقابلہ ایک مغرب زدہ حسین و جمیل فیشن ایبل، تعلیم یافتہ ماڈرن عورت سے کیا ہے اور اس کو "زن" کے مقابلے میں "نازن" کا نام دیا ہے۔

1۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، "مقالات اقبال"، ص 177-
2۔ ایضاً، ص 178-
3۔ اقبال درون خانہ، ص 71-
4۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 283-
5۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم، ص 463-
6۔ ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر، مقالات اقبال ص 179-
7۔ کلیات اقبال (فارسی) ص 150-

فکر از تاب مغرب روشن است
ظاہرش زن باطن او نازن است [1]

اس موازنے سے اقبال کا مقصد عورت کا حقیقی منصب و مقام متعین کرتا ہے۔ جو ان کی نظر میں "بیوی" اور "ماں" ہے۔ پس اقبال عورت کی ایسی تعلیم کے سخت خلاف ہیں جو اس کو اس کے اولین فرض سے غافل کرکے "زن" سے "نازن" بنا دے۔ عورت کی تعلیم کے ضمن میں فکر اقبال کا مرکزی نقطہ یہی ہے۔ ضرب کلیم میں عورت اور تعلیم" کے عنوان سے یہ قطعہ رقم فرمایا ہے۔

تہذیب فرنگی ہے اگر مرگ اموموت
ہے حضرت انسان کیلئے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے "زن" ہوتی ہے "نازن"
کہتے ہیں اس علم کو ارباب نظر موت [2]

نصاب تعلیم نسواں :

یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال عورتوں کا ایسا نصاب تجویز کرتے ہیں کہ جو اس کو اس کے فرائض اموموت سے غافل نہ کردے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کو تمدنی امور سے عہدہ براء ہونے میں مددگار ثابت ہو۔ ملت بیضاء میں انہوں نے عورتوں کے تعلیمی نصاب کی طرف بڑے جامع اشارات کئے ہیں۔ انہوں نے عورتوں کو پانچ بنیادی علوم کی ترغیب دی ہے۔

1- ابتداء میں ٹھیٹھ مذہبی تعلیم
2- اسلامی تاریخ۔
3- علم تدبیر
4- خانہ داری
5- اور علم حفظ صحت (میڈیکل ایجوکیشن)

علامہ صاحب ان علوم کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "اس سے ان کی دماغی قابلیتیں اس حد تک نشوونما پا جائیں گئیں کہ وہ اسے شوہروں سے تبادلہ خیال کرسکیں گی اور اموموت کے وہ فرائض خوش اسلوبی سے انجام دے سکیں گی جو میری رائے میں عورت کے فرائض ہیں۔" [3] علامہ صاحب نے نصاب تعلیم نسواں کے بارے میں ایک انتہائی جامع اصول بھی بیان کیا ہے۔ "وہ تمام مضامین جو ان کی نسائیت کی نفی کرنے یا اسلام کی حلقہ بگوشی سے انہیں آزاد کرانے والے ہیں باحتیاط ان کے نصاب تعلیم سے خارج کر دیئے جائیں۔ [4]

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 150۔

[2] کلیات اقبال (اردو)، ص 558۔

[3] ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر، مقالات اقبال، ص 179۔ [4] ایضاً۔



یہ ہیں وہ بنیادی اصول جن کی بنیاد پر فکر اقبال کی روشنی میں تعلیم نسواں کے لئے ایک نصاب مرتب کیا جا سکتا ہے ان اصولوں کی روشنی میں یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ اقبال عورتوں کے لئے بھی مطلق تعلیم کا نظریہ رکھتے تھے۔ بلکہ عورت کے تمدنی فرائض کے پیش نظر عورتوں کے لئے ایک خاص نصاب کی تاکید کرتے ہیں چنانچہ آپ نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ میں لاہور میں اپنی صدارتی تقریر میں عورتوں کیلئے علیحدہ اور مخصوص نصاب تعلیم کی ضرورت پر زور دیا۔ آپ نے فرمایا۔

مسلم خواتین کی آزاد یونیورسٹی :

"دوسرا امر جو آپ کی فوری توجہ کا محتاج ہے وہ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم ہے آپ کو معلوم ہے مسلمانوں کا متوسط طبقہ اب کافی بیدار ہو چکا ہے اور اس بات کا مطالبہ کر رہا ہے کہ ان کی اولاد کی صحیح اسلامی اصول کے مطابق تعلیم و تربیت کی جائے۔ میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ انجمن حمایت اسلام فی الحال مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے لئے اپنا نصاب تجویز کرے اور مجوزہ نصاب کے مطابق ان کا سالانہ امتحان لے کر خودی ہی سندات تقسیم کرے۔ جہاں تک لڑکیوں کی تعلیم کا تعلق ہے فی الحال آپ صرف ایک امتحان لینے والے ادارے کے طور پر کام شروع کر دیں اور رفتہ رفتہ اسی ادارے کو مسلمان عورتوں کی ایک آزاد یونیورسٹی کی صورت میں منتقل کر دیں بلکہ آپ کا مجوزہ انڈسٹریل گرلز سکول میں یونیورسٹی کی ایک شاخ قرار پائے۔"[1]

علامہ اقبال کے اس بیان سے یہ خیال باطل ہو جاتا ہے کہ وہ عورتوں کی محدود تعلیم کے حامی تھے۔ وہ عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کے قائل تھے۔ لیکن مطلقاً آزاد طریقہ تعلیم (Absulute System of Education) کے تحت نہیں بلکہ وہ دیگر قومی امور کی طرح طریقہ تعلیم کا یقین بھی ایک قوم کی ضروریات کے ماتحت کرنا چاہتے تھے۔

مخلوط تعلیم :

دوسری بات جو اس سلسلہ میں قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ مخلوط تعلیم کے حق میں نہ تھے وہ اسلامی تہذیب کے پردہ کے زبردست حامی تھے اور اس ضمن میں "زن" اور "نازن" کی اصطلاحوں کے بانی تھے۔ اس لئے مخلوط تعلیم کی بجائے خواتین کے الگ اداروں کی رائے رکھتے تھے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے خواتین کی آزاد یونیورسٹی کا مشورہ دیا تھا دوسری دلیل اس ضمن میں یہ بھی دی جا سکتی ہے کہ جب مرد و عورت کے لئے الگ الگ نصاب کے قائل تھے۔ سکول کالج اور یونیورسٹی میں مخلوط تعلیم کا تصور ہی خارج از امکان قرار پاتا ہے۔ مزید بر آں فکر اقبال کے علاوہ آپ کا تعامل بھی اس امر پر دال ہے کہ وہ مخلوط تعلیم کے خلاف تھے۔ اس بارے میں روز فقیر جلد اول کا یہ اقتباس بہت اہم ہے۔

1۔ اقبال کا مضمون انجمن حمایت اسلام کے تعلیمی عزائم کیا ہونے چاہیں، مقالات اقبال، ص 255۔



"سفر افغانستان سے واپسی پر ڈاکٹر صاحب سے مزید دریافت کیا گیا کہ جب قرآن کریم تمام انسانوں میں علم و آگہی حاصل کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ تو پھر لڑکیوں اور لڑکیوں کی جدید تعلیمی سہولتوں پر کیوں مدغن لگائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کے جواب میں فرمایا" بے شک قرآن حکیم میں حصول تعلیم پر زور دیا گیا ہے، لیکن اس میں یہ کہاں کیا گیا ہے کہ لڑکے اور لڑکیاں ایک مکتب میں تعلیم حاصل کریں۔ پردہ اور مخلوط تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے خیالات بڑے واضح تھے۔ اور وہ اپنے اس موقف سے بال برابر بھی ہٹنا نہیں چاہتے تھے انہوں نے خود اپنی زندگی میں اس کا عملی ثبوت دیا کہ اپنی بچی منیرہ کی تعلیم و تربیت کیلئے بڑی کوشش اور جدوجہد کے بعد علی گڑھ سے ایک معلمہ بلوائی۔ جس نے گھر میں رہ کر ڈاکٹر صاحب کی بچی کو تعلیم دی۔[1] "

اس اقتباس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ مخلوط تعلیم کے خلاف تھے مزید بر آں تعلیم نسواں کے بارے میں ان کی مجموعی فکر اور عمومی تصورات کو بھی دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ بنیادی طور پر وہ عوتوں کو ایسی تعلیم دینا چاہتے تھے جو انہیں "اسلامیت" کا پابند اور فرائض "زوجیت و امومت" بحسن و خوبی ادا کرنے کا اہل بنائے۔ تعلیم کی ہر سطح پر وہ ان دو اصولوں کو پیش نظر رکھنا چاہتے ہیں۔ بلکہ تعلیم نسواں کا پورا ڈھانچہ وہ ان ہی دو اصولوں پر کھڑا کرنا چاہتے ہیں اور اسی لئے وہ علیحدہ خصوصی نصاب تعلیم کی تجویز پیش کرتے ہیں ایسی صورت میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ لڑکوں اور لڑکیوں کو مخلوط تعلیم دی جائے۔[2]

صنعتی و تجارتی تعلیم :

علامہ اقبال کے تعلیمی افکار کا ایک گوشہ صنعتی و تجارتی تعلیم بھی ہے۔ جس کا تعلق قوم کی معاشیات سے ہے۔ علامہ کی سب سے پہلی تصنیف ہی معاسیات کے موضوع پر تھی۔ آپ نے 1903ء میں علم الاقتصاد کے نام سے ایک کتاب لکھی جو ہندوستان کی جدید معاشیات کی اولیں کتاب تصور ہوتی ہے۔ 1904ء میں "قومی زندگی" والے مضمون میں آپ نے بڑی وضاحت و تجارتی افادیت کو بیان کیا ہے۔ انہوں نے جاپان کے صنعتی انقلاب کو نمونہ قرار دیا ہے۔[3] اور کہا کہ جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہو گا ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پہ کھڑے نہ ہوں گے۔ علامہ اقبال نے دور جدید کے اس تقاضا کر بہت پہلے محسوس کیا اور قوم کو اس کا احساس دلانے کی کوشش کی فرمایا "اس زمانے میں اگر کسی قوم کی قوت کا اندازہ کرنا مطلوب ہو تو اس قوم کی توپوں اور بندوق کو شمار نہ کرو بلکہ اس کے کارخانوں میں جاؤ اور دیکھو کہ وہ قوم کہاں تک غیر قوموں کی محتاج ہے اور کہاں تک اپنی ضروریات کو اپنی محبت سے حاصل کرتی ہے۔[5]

---

[1] فقیر سید وحید الدین (مرتب) روزگار فقیر، مطبوعہ کراچی، بار پنجم، مارچ 1965ء، جلد اول، ص 166،165۔

[2] اقبال اور مسئلہ تعلیم، ص 491۔

[3] "قومی زندگی" مشمولہ مقالات اقبالؒ، ص 86۔

[4] ایضاً ص 87۔

[5] ایضاً ص 98۔



خود کفالت کی یہ منزل حاصل کرنے کے لئے علامہ اقبال نے فرمایا تھا کہ

"ہندوستان اور خصوصاً مسلمانوں کو تعلیم کی تمام شاخوں سے زیادہ صنعت کی تعلیم پر زور دینا چاہیے۔ واقعات کی رو سے میں یہ بات وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ جو قوم تعلیم کی اس نہایت ضروری شاخ کی طرف توجہ نہ کرے گی وہ یقیناً ذلیل و خوار ہوتی جائے گی۔ یہاں تک کہ صفحہ ہستی پر اس کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے گا۔ لیکن افسوس سے کہ مسلمان بالخصوص اس سے غافل ہیں۔ اور مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنی غفلت کا خمیازہ اٹھائیں میں صنعت و حرفت کو قوم کی سب سے بڑی ضرورت خیال کرتا ہوں اور اگر میرے دل کی پوچھو تو سچ کہتا ہوں کہ میری نگاہ میں اس بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنہوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔ [1] "

صنعتی و تجارتی تعلیم میں اخلاقیات کی افادیت

علامہ اقبال نے اپنے دوسرے معروف مقالہ "ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر" کی انتہا میں صنعتی تعلیم و تجارت کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے۔ اور اس قوم کو ریڈھ کی ہڈی قرار دیا ہے صنعت و معاشیات کی ترقی کو متوازن اور مبنی براعتدال رکھنے کیلئے علامہ نے اس میں اخلاقیات کے عنصر کو شامل کیا ہے۔ جو اسلام کی عین تعلیم کے مطابق ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ صنعت و تجارت اخلاقی تربیت کے بغیر معاشی اعتبار سے مفید ثابت ہو ہی نہیں سکتی۔ [2] یہاں علامہ اقبال کے محولہ بالا مضمون کا آخری اقتباس پیش کیا جاتا ہے اس سے دو امور پر فکر اقبال کی وضاحت مطلوب ہے اول صنعتی ترقی کی اہمیت، دوم صنعتی و تجارتی تعلیم میں اخلاقی عنصر کی اہمیت و ضرورت اقتباس یہ ہے۔

"ہمیں صنعتی تعلیم پر بھی ضروری توجہ صرف کرنی چاہیے۔ جو میری رائے میں اعلیٰ تعلیم سے بھی زیادہ ضروری ہے۔ صنعتی تعلیم سے عامہ خلائق کی اقتصادی حالت سدھرتی ہے اور یہی طبقہ قوم کے لئے بمنزلہ ریڈھ کی ہڈی کے ہے۔ بخلاف اس کے اعلیٰ تعلیم صرف ان چند افراد کو نفع پہنچاتی ہے جن کی دماغی قابلیت درجہ اوسط سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ ہمارے اغنیاء کے بزل وجود کا مصرف ایسا ہونا چاہیے کہ عام مسلمانوں کے بچے ارزاں صنعتی تعلیم حاصل کر سکیں لیکن صنعتی اور تجارتی تعلیم بلا کسی اخلاقی تربیت کی بجائے خود کفی و ملتی نہیں ہے اقتصادی مقابلہ میں تربیت کے اخلاقی عنصر کی کچھ کم ضرورت نہیں پڑتی۔ اعتماد باہمی، دیانتداری، پابندی اوقات اور تعاون وہ اقتصادی اوصاف ہیں جو مہارت فن کے برابر کے جوڑ ہیں ہندوستان میں بہت سے کارخانے۔

---

[1] "قومی زندگی" مقالات اقبال، ص 99۔

[2] یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ یورپ، امریکہ، جاپان وغیرہ نے صنعت و تجارت میں عالم اسلام کی نسبت بہت ترقی کی ہے۔ کیا یہ اقوام اخلاقی اعتبار سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ اس کا مختصر جواب اقبال ہی کی زبان میں یہ ہے کہ صنعت و تجارت کے معاملات میں اعتماد باہمی، دیانت داری، پابندی اوقات اور تعاون وغیرہ کے اوصاف ضروری ہوتے ہیں اور ان حالات کا مشاہدہ ان اقوام میں کیا جاسکتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض اخلاقی برائیاں ان کے نزدیک سرے سے کوئی عیب یا برائی میں نہیں ہے بلکہ ان کی معاشرت اور فکر کا ایک حصہ بن گئی ہیں۔ وہ لوگ ان امور کو جمہوریت اور حریت فکر سے تعبیر کرتے ہیں۔



محض اس لئے نہ چل سکے کہ کارخانہ داروں کو نہ ایک دوسرے پر بھروسہ تھا اور نہ اصول امداد باہمی ان کا رہنما تھا۔ اگر ہم اچھے کاریگر، اچھے دکاندار، اچھے اہل حرفہ اور (سب سے بڑھ کر) اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انہیں اول پکا مسلمان بنائیں۔[1] "

مولانا تھانوی کا فلسفہ تعلیم و تربیت:

اگر یہیں سے گفتگو کا رخ مولانا اشرف علی تھانوی کے افکار تعلیم کی طرف موڑ دیں تو اس سے نہ صرف تحریر کا تسلسل برقرار رہے گا بلکہ افکار کی ہم آہنگی کو بھی واضح کیا جا سکے گا۔ علامہ کے اقتباس کے آخری جملہ سے یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ وہ بنیادی طور اچھے شہری اور اچھے انسان پیدا کرنا چاہتے ہیں اور ایک پکا مسلمان ہی اچھا شہری اور اچھا انسان ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا تھانوی کے فلسفہ تعلیم و تربیت کا محور و مرکز بھی یہی بنیادی نقطہ ہے۔ کہ "اچھے انسان اور اچھے آدمی پیدا کئے جائیں۔ چنانچہ وہ اپنی تعلیم کو "انسانیت اور آدمیت کی تعلیم" سے موسوم کرتے ہیں ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

انسانیت اور آدمیت کی تعلیم:

"بزرگی سے مقدم مطلوبیت میں آدمیت ہے' یہاں اسی آدمیت کی تعلیم پہلے ہوتی ہے اور بزرگی کی تعلیم بعد میں۔[2] "

ایک اور مقام پر فرمایا۔ "بزرگ بننا آسان ہے مگر انسان بننا بڑا مشکل ہے۔ میرے یہاں آدمیت کی تعلیم ہوتی ہے۔"[3]

ایک ملفوظ میں یہ ہے کہ "شاہ صاحب بننا آسان ہے، ملک التجار بننا آسان ہے، بزرگ بننا آسان ہے، قطب بننا آسان مگر انسان بننا مشکل ہے کسی نے کیا خوب کیا ہے۔

زاہد شدی و شیخ شدی دانشمند
ایں جملہ شدی ولے مسلمان نہ شدی

مگر "مسلمان نہ شدی" سخت کلمہ ہے میں نے اس کو یوں بدل دیا ہے۔

زاہد شدی، شیخ شدی دانشمند
ایں جملہ شدی ولیکن انسان نہ شدی[4]

---

[1] "ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر"، مقالات اقبال، ص 182، 183۔

[2] مولانا اشرف علی تھانوی، الافاضات الیومیہ، مرتبہ شبیر علی تھانوی، اشرف المطابع، تھانہ بھون، سن ندارد، جلد چہارم ص 13۔

[3] ایضاً ص 17۔

[4] ایضاً ص 158۔



یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مولانا تھانوی کی "تعلیم آدمیت" سے کیا مراد ہے؟ فرمایا اس سے مراد اصلاح احوال ہے۔ [1] ایک دوسرے موقعہ پر ارشاد فرمایا کہ "آدمیت کا حاصل یہ ہے کہ اپنے سے دوسروں کو اذیت نہ پہنچے [2]" علامہ اقبال نے بھی آدمیت کا یہی معیار قائم کیا ہے۔ یہاں خیالات و افکار میں مکمل ہم آہنگی معلوم ہوتی ہے۔ اقبال نے فرمایا۔

آدمیت   احترام   آدمی
باخبر   شو   از   مقام   آدمی [3]

سب سے مقدم تعلیم اصلاح معاشرت :

علامہ اقبال کی ایک حیثیت مصلح کی بھی ہے یہاں تک بعض مبصروں نے لکھا ہے کہ "اقبال بنیادی طور پر نہ شاعر ہیں اور نہ فلسفی بلکہ وہ کچھ اور ہی ہیں شاعری اور تفلسف ان کی ذات اضافی اور ثانوی پہلو ہیں درحقیقت "مصلح قوم ہیں [4]"۔ مولانا تھانوی کی یہ حیثیت بھی مسلم ہے۔ دین و دنیا کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس کے بارہ میں حضرت تھانوی نے اصلاح نہ فرمائی ہو۔ [5] اگرچہ آپ کو تفسیر، حدیث، فقہ، کلام میں دسترس حاصل تھی لیکن تصوف و اصلاح کے باب میں آپ کو بجا طور پر یہ کہنے کا حق حاصل تھا کہ ان دونوں میدانوں میں آپ کو مجدد کا درجہ حاصل ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ خود فرمایا "مجدد ملت تو خیر کیا لیکن مجدد معاشرت میں ضرور ہوں۔ [6]۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ بحمد اللہ مجھے تصوف سے کامل مناسبت ہے۔ [7] بہرحال یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے جس قدر علمی سرمایہ انہوں نے چھوڑا ہے اس میں زیادہ مقدار اصلاح و تصوف اور تعلیم و تربیت پر مبنی ہے۔ ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان نے آپ کے مواعظ کو "خطبات حکیم الامت" کے نام سے ستائیس جلدوں میں شائع کیا ہے۔ آپ کے ملفوظات، شذرات اور بیانات میں یہ مضمون منتشر حالتوں میں ملتا ہے۔ اسی عنوان سے "اصلاح انقلابات امت" ایک بڑی دقیع کوشش ہے اس کتابوں کو دو جلدوں میں مفتی محمد تقی عثمانی نے مرتب کرکے ادارہ المعارف، کراچی سے شائع کرایا ہے۔ اشرف السوانح، حصہ سوم میں مرتبین نے باب سترہ کو اصلاح معاشرت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ جس میں بہشتی زیور سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ باب اس موضوع پر بڑی جامع کوشش ہے۔ ان چند کتب کا تذکرہ نمونے کے طور پر ہے۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم ص 267۔

2۔ ایضاً ص 14۔

3۔ کلیات، اقبال (فارسی) ص 927 علامہ کے اس شعر کے پس منظر اور تشریح میں "مقام آدمی" کے عنوان سے ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم نے ایک مضمون قلمبند کیا ہے جس میں فکر اقبال کی روشنی میں آدمی اور مقام آدمی کی مختلف حیثیتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو سہ ماہی مجلہ "اقبال" جلد 40، شمارہ 6، اکتوبر 1993ء ص 37 تا 68۔

4۔ پروفیسر محمد انور صادق، "اقبال کی بنیادی حیثیت" شمولہ "اقبال ۸۴" (1984ء میں علامہ پر چھپنے والے مضامین کا انتخاب) اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول 1986ء ص 362۔

5۔ مولانا تھانوی کو نقاد حضرات نے چودھویں صدی کا "مصلح اعظم" لکھا ہے۔ دیکھئے حکیم محمود احمد ظفر کا مضمون "چودھویں صدی کا عظیم مصلح" ماہنامہ "الحسن" لاہور کے خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 289۔

6۔ اشرف السوانح، حصہ سوم، باب 17، ص 17۔

7۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 469۔



حقیقت یہ ہے کہ مولانا تھانوی نے تعلیم و تربیت اور اصلاح معاشرت پر اس قدر ذخیرہ چھوڑا ہے کہ ان کتب و رسائل کی فہرست ہی کیلئے سینکڑوں صفحات درکار ہیں۔ مختصر یہ کہ مولانا تھانوی جن جن آداب معاشرت کی تعلیم فرماتے ہیں اتنے زیادہ تعداد میں ہیں کہ ان کا احصا ممکن نہیں کیونکہ یہ حیثیت ایک مرجع خلائق ہونے کے حضرت والد کو ہر قسم کے لوگوں سے آئے دن سابقہ پڑتا رہتا تھا اور ان کے ساتھ مختلف معاملات بکثرت پیش آتے رہتے تھے اور چونکہ بربنا مختلف عامہ حضرت والہ کے یہاں سب سے مقدم تعلیم اصلاح معاشرت ہی کی ہوتی تھی۔[1] ۔ مولانا تھانوی کے یہاں روایتی انداز میں لکھنے پڑھنے کا اہتمام نہ ہوتا تھا۔

تہذیب اخلاق و دیانت :

بلکہ آپ کی توجہ اصل مقاصد پر ہوتی تھی چنانچہ ایک ملفوظ میں فرماتے ہیں

"مجھ کو علم کے پڑھانے لکھانے کا اتنا زیادہ اہتمام نہیں ہے جس قدر تہذیب اخلاق و دیانت کا کیونکہ لکھنے پڑھنے کا اہتمام تو پھر جگہ ہوتا ہے۔ لیکن اخلاق کی طرف کسی کا خیال بھی نہیں ہے۔ مثلاً اسی پر زیادہ نظر نہیں کرتا کہ کس نے جماعت سے نماز پڑھی کس نے نہیں پڑھی کیونکہ اول تو عذر کا احتمال ہے دوسرے اس سے صرف فاعل کا حرج ہے کسی دوسرے کو اذیت نہیں۔ بخلاف اس کے کہ کسی سے کوئی حرکت خلاف تہذیب سرزد ہو اس کا اس لئے اچھی طرح تدارک کیا جاتا ہے کہ اس میں اوروں کو تکلیف ہوتی ہے"[2]۔

مولانا تھانوی کے اصول تعلیم :

مولانا تھانوی کا نظریہ تعلیم و تربیت ان کے نظام اصلاح و معاشرت اور تہذیب اخلاق و دیانت وغیرہ سے جڑا ہوا ہے۔ ان دونوں چیزوں کو الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا کیونکہ ان دونوں عنوانات کی حیثیت ایک ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دنیا کے جدید مفکرین تعلیم جو مقاصد کروڑوں ڈالر خرچ کرنے کے باوجود حاصل نہیں کر پائے وہ مولانا تھانوی اپنی توجہ کے ذریعے بہ آسانی حاصل کر لیتے ہیں۔ اگرچہ وہ روایتی سکول، کالج اور یونیورسٹی کے خلاف نہیں تھے لیکن خود ان کے یہاں تعلیم و تربیت کا سارا عمل مسجد، مکتب اور خانقاہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ مولانا کے یہاں عام طور پر دو طرح کے طالب علم ملتے ہیں ایک وہ جو مولانا سے بیعت کا تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے وہ جو بیعت تو نہیں لیکن مولانا سے استفادہ میں مصروف رہتے تھے۔ ہر دو طرح کے طلباء کیلئے مولانا کے یہاں اصول یکساں تھے ذیل میں مولانا کے اصول تعلیم کا مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔

انسانی نفسیات :

جدید تعلیمی نظریات میں نفسیات انسانی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ مولانا تھانوی کے طریق تعلیم و تربیت میں انسان جبلت و فطرت اور نفسیات کے بنیادی عنصر کو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد میاں صاحب صدیقی اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔

---

[1] ۔ اشرف السوانح، حصہ سوم، ص 17۔

[2] ۔ اشرف السوانح، حصہ دوم، ص 307۔



"مولانا تھانوی نے لوگوں کی تعلیم و تربیت اور ذہنی و فکری اصلاح کا جو طریقہ اپنایا وہ عام ڈگر سے ہٹ کر تھا۔ ان کا طریقہ کار انسانی جبلت و فطرت اور نفسیات کے عین مطابق تھا اور انہوں نے وہ ہی اسلوب اپنایا جو آقائے نامدار ﷺ کا تھا اور ایک طرح انہوں نے صحیح معانی میں وارث علم نبی ﷺ ہونے کا حق ادا کر دیا۔1

مشکل مقامات کی تسہیل :

خواجہ عزیز الحسن (مجذوب) مولانا تھانوی کے طریقہ کار کے ضمن میں رقم فرماتے ہیں کہ۔

"حضرت تھانوی کا طریقہ تعلیم اتنا نفیس، سادہ اور سلیس تھا کہ جو طالب علم دو چار سبق بھی حضرت سے پڑھ لیتا تھا پھر اس کی کسی اور استاد سے تسلی نہ ہوتی تھی۔2 بعد ازاں مولانا تھانوی کے ملفوظات سے اقتباس کرتے ہوئے لکھتے ہے۔

"اس کی وجہ خود حضرت کے بیان سے ظاہر ہے کہ جب میں پڑھاتا تھا تو اپنے اوپر بہت تعب برداشت کر کے پہلے سے سبق کی تقریر کو اپنے ذہن میں محفوظ کر لیتا تھا۔ پھر پڑھاتا تھا اس لئے میری ساری تقریر (لیکچر) نہایت سہل اور باترتیب ہوتی تھی۔ جس کی وجہ سے مشکل سے مشکل مضامین طالب علموں کے لئے بالکل پانی ہو جاتے تھے اور با آسانی ذہن نشین ہو جاتے تھے مگر مجھ کو سہل کر کے تقریر کرنے میں بڑا تعب ہوتا تھا لیکن طلباء کو کسی مقام کے سمجھنے میں الجھن نہ ہوتی تھی۔3 "

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آج کل کالجوں، یونیورسٹیوں کی سطح پر بھی یہی طریقہ تعلیم اختیار کیا جاتا ہے جزوی اختلاف جو کمپیوٹر وغیرہ کی در اندازی سے چلا آیا ہے وہ دوسری بات ہے گویا مولانا تھانوی بیک وقت قدیم و جدید استاد تسلیم کئے جاتے ہیں۔

جزوی مباحث کی بجائے اصل کتاب :

آج کل تعلیمی اداروں میں یہ مشاہدہ کیا جارہا ہے کہ کمرہ جماعت میں اصل موضوع پر بہت کم مواد طلباء کو دیا جاتا ہے۔ کچھ وقت حاضری اور آنے جانے کی نذر ہو جاتا ہے۔ جو بچتا ہے وہ تمہید اور ادھر ادھر کی باتوں میں صرف ہو جاتا ہے۔ جو بہت اچھے استاد تصور کئے جاتے ہیں وہ علمی نکات کی گرہ کشائی کر کے طلباء کو مرغوب کرنا چاہتے ہیں یوں اصل موضوع کے حق میں بہت کم وقت آتا ہے۔ مولانا تھانوی استاد کے اسی رویہ پر بڑی سخت تنقید کرتے ہیں۔ اور استاد پر زور دیتے ہیں کہ وہ نکات و حقائق کی بجائے اپنی توجہ اصل موضوع پر مرکوز

1۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد میاں صاحب صدیقی کا مضمون "حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کا طریق تعلیم و تربیت ماہنامہ "الحسن" لاہور کی خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 155۔

2۔ اشرف السوانح حصہ اول، باب ہشتم، "درس و تدریس" ص 46۔

3۔ ایضاً۔



رکھیں فرماتے ہیں۔

"اساتذہ زیادہ تر اپنی قابلیت کے اظہار کیلئے نکات و حقائق کی تقریر کیا کرتے ہیں جس سے کتاب کے اصلی مطلب میں بھی خلط ہو جاتا ہے۔ بعض یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ جب تک اس قسم کی تقریریں نہ کی جائیں استاد کی مہارت کے متعلق طلباء کی تسلی نہیں ہوتی۔ لیکن طلباء کی تسلی دیکھنا چاہیے یا ان کا نفع، ان کا نفع تو اس میں ہے کہ اصل کتاب کو اچھی طرح حل کر دیا جائے کیونکہ استعداد اس سے پیدا ہوتی ہے تو پھر نکات و حقائق خود ہی سمجھ میں آنے لگیں گے۔ لہٰذا استاد کا اصل مطمع نظر یہی ہونا چاہیے۔[1] "

طلباء کی استعداد اور علمی ذوق مد نظر رکھنا:

مولانا تھانوی تعلیم و تربیت کرتے ہوئے سائل، مخاطب اور طالب علم کی بنیادی علمی استعداد، فہم اور ذوق کو بھی ملحوظ رکھتے تھے۔ اور یہ بات عین انسانی فطرت کے موافق ہے اور تعلیم و تعلم کے عمل میں بنیادی جز اور شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

"ایک عورت ضعیفہ نے مجھ سے سوال کیا کہ مولوی صاحب تمہیں تو اللہ میاں کے گھر کی سب خبر ہے میں یوں پوچھوں کہ اللہ زندہ ہیں؟ میں نے سوچا اگر علمی مضمون بیان کیا تو یہ بیچاری کیا سمجھے گی بے علمی تو اس سوال کا سبب یہی ہے۔ میں نے اس فہم کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اچھا یہ بتلاؤ کہ مینہ کون برساتا ہے؟ اولاد کون دیتا ہے؟ کہا کہ اللہ میاں میں نے کہا کہ بھلا مر کر بھی کوئی کام کر سکتا ہے؟ کہ نہیں۔ میں نے کہا بس اب تو تم خود ہی سمجھ لو۔ بہت خوش ہوئی اور دعائیں دیں[2] "

طلباء سیاست سے اجتناب کریں:

اب تک جو نکات بیان ہوئے وہ اساتذہ سے متعلق ہیں تعلیم کے عمل میں چونکہ براہ راست طلباء بھی شریک ہوتے ہیں اس لئے مولانا نے طلباء کے لئے بھی کچھ رہنما اصول مقرر کئے ہیں یہاں ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ طلباء اپنے تدریسی اوقات (زمانہ) میں کسی بھی ایسے امر کی طرف راغب نہ ہوں جو ان کے تعلیمی مشاغل میں حائل ہو۔ مثلاً آپ اس عرصہ میں بیعت اور ذکر وغیرہ بھی منع کرتے تھے۔ فرمایا۔

"طالب علمی کے زمانے میں کسی اور چیز کی طرف توجہ ہونا تعلیم کو برباد کرنا ہے طالب علم کے لئے یکسوئی اور جمعیت قلبی ضرورت ہے اس کے برباد ہونے سے تعلیم برباد ہو جاتی ہے۔ میں نے طالب علمی کے زمانے میں مولانا رشید احمد گنگوہی سے بیعت ہونے کی درخواست کی تھی تو اس پر حضرت نے فرمایا جب تک کتابیں ختم نہ ہو جائیں اس خیال کو شیطانی خیال سمجھنا واقعی یہ

1۔ مولانا محمد امجد کاشمیری، "حکیم الامت" کا نظریہ تعلیم و تربیت "ماہنامہ الحسن، لاہور، کی خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 173۔

2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ سوم، ص 29۔



حضرت بڑے حکیم تھے کیسی عجیب بات فرمائی ایک وقت میں قلب دو طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ پس ضروری کو غیر ضروری پر ترجیح دینا چاہیے"[1]۔

جب آپ بیعت سے شرعی عمل کو زمانہ علمی میں جائز نہیں سمجھتے تو سیاست کو بدرجہ اول ناجائز سمجھتے ہیں۔ یہاں آپ کا یہ اہم بیان جو آپ نے "مرض الموت" میں فرمایا تھا پیش کیا جاتا ہے۔ اس لئے طلباء واساتذہ کی سیاست میں عدم شرکت ثابت ہوتی ہے۔

"مدرسہ دیوبند کو سیاسیات سے بالکل الگ رہنا چاہیے اور یہی ہمارے اکابر کا طریق کار تھا کہ تعلیم کے زمانے میں کسی طرف توجہ کو سخت مضر فرماتے تھے اور ظاہر ہے کہ معلمین کے طرز عمل کا طلباء پر بہت زیادہ اثر پڑتا ہے لہٰذا مدرسہ کے مدرسین کو بالخصوص طلباء کی مصلحت سے سیاسیات سے علیحدہ رکھنا ضروری ہے"[2]۔

طلباء کیلئے رہنما اصول:

"اشرف السوانح" کے مولفین و مرتبین نے مولانا کے حالات میں ایک باب آپ کے فلسفہ تعلیم پر بھی مرتب کیا ہے۔ یہاں طلباء کے بارے میں مولانا نے تین رہنما اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ جدید نظام تعلیم میں بھی ان اصولوں کا التزام کرایا جاتا ہے۔

"حضرت والا اپنے تجربہ کی بنا پر ہر طالب کو بھی یہ ہدایت فرمایا کرتے تھے کہ بس تم تین باتوں کا التزام کرلو پھر میں ٹھیکہ لیتا ہوں اور ذمہ دار ہوتا ہوں کہ تمہیں استعداد علمی حاصل ہو جائے گی۔ اول یہ کہ جو سبق پڑھنا ہو اس کا مطالعہ ضرور کرلیا جائے اور مطالعہ کا مشکل کوئی کام نہیں کیونکہ مطالعہ کا مقصود صرف یہ ہے معلومات اور مجہولات متمیز ہو جائیں بس اس سے زیادہ کاوش نہ کرے۔ دوم پھر سبق کو استاد سے اچھی طرح سمجھ کر پڑھ لے بلا سمجھے آگے نہ چلے اگر اس وقت استاد کی طبیعت حاضر نہیں تو کسی دوسرے وقت سمجھ لے۔ سوم اس کے بعد ایک بار خود بھی مطلب کی تقریر کرے بس ان تینوں التزامات کے بعد پھر بے فکر رہے چاہے یاد رہے یا نہ رہے۔ انشاء اللہ استعداد ضرور پیدا ہو جائے گی یہ تینوں باتیں تو درجہ وجوب میں ہیں اور ایک بات درجہ استحباب میں ہے وہ یہ کہ کچھ آموختہ بھی روزانہ دہرالیا کرے۔[3] "

بعد ازاں خواجہ صاحب اپنا مشاہدہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ "غرض حضرت والا فن درس و تدریس میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے بلکہ اب بھی مجلس شریف میں اکثر مضامین طلباء کے کام کے بیان فرماتے رہتے ہیں اور ایسے ایسے نکات و حقائق علیحدہ بیان ہوتے رہتے ہیں کہ بڑے بڑے اساتذہ ان سے مستفید ہو کر جاتے ہیں۔[4] "

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ سوم، ص 29۔

2۔ خاتمہ السوانح، ص 26 سیاست میں علماء طلبا کے عمل دخل کے ملاحظہ مقالہ ھذا کا باب "سیاسی نظریات"۔

3۔ اشرف السوانح، حصہ اول، باب ہشتم درس و تدریس، ص 48،47۔

4۔ ایضاً ص 48،47۔



جدید مغربی تعلیم اور اس کے اثرات مولانا تھانوی کی نظر میں

مولانا تھانوی نے اپنے ملفوظات میں جگہ جگہ انگریزی تعلیم اور اس کے اثرات کا جائزہ مرتب کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ عام طور پر "انگریزی" ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں جس سے ان کی مراد "انگریزی زبان" نہیں ہے بلکہ اس سے مطلب جدید طرز کی مغربی سیکولر تعلیم اور اس کے اثرات ہیں۔ لہٰذا یہ گمان نہ کیا جائے کہ مولانا سرے سے انگریزی زبان کے حق میں نہ تھے۔ خواجہ عزیز الحسن جو آپ کے ترجمان کا درجہ رکھتے ہیں۔ وہ انگریزی تعلیم کے اثرات کی تو مذمت کرتے ہیں لیکن بحیثیت زبان اس کو برا نہیں سمجھتے۔ مسٹر اور ملا کی نوک جھونک میں وہ ملا کی زبان میں مسٹر سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں۔

ہوئی بد نام تجھ جیسوں ہی سے تعلیم انگریزی
زبان ہونے کی حیثیت سے وہ کس نے بری جانی [1]

لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس بحث میں مولانا تھانوی نے جہاں جہاں انگریزی پر تنقید کی ہے اسے مغربی تعلیم اور اس کے اثرات کی تنقید تصور کیا جائے۔ مثلاً ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔ "انگریزی کی بدولت آدمیت بھی جاتی رہی حیوانیت کا غلبہ ہو رہا ہے۔ اور دین بھی بالکل برباد ہو جاتا ہے۔" [2] "ایک اور گفتگو میں فرمایا کہ انگریزی تعلیم سے مسلمانوں کے عقائد متاثر ہو رہے ہیں جس سے ان کے ایمان کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔ ایک اور ملفوظ میں فرماتے ہیں۔

"مرد بھی کافی پیمانہ پر انگریزی پڑھ کر خراب ہو جاتے ہیں اس لئے میں تو کہا کرتا ہوں بلکہ فتویٰ دیتا ہوں کہ جہاں داماد کا حسب نسب دیکھا جائے وہاں ایمان بھی دیکھا جائے اب تو زمانہ ہے کہ ایمان ہی کے لالے پڑ گئے یہاں پر قصبہ میں ایک لڑکی ہے اس کا نکاح ایک شخص سے دوسرے قصبے میں ہوا ہے۔ اس شخص کا عقیدہ سنئے کہتا ہے کہ "حضور ﷺ کو پیغمبر کہنا یہ ایک مذہبی خیال ہے البتہ یہ میں بھی مانتا ہوں کہ وہ بہت بڑے "ریفارمر" تھے۔ اور جو باتیں اس وقت کے مناسب تھیں حضور ﷺ نے تعلیم فرمائیں مگر بعض لوگ نادان اب تک ان ہی باتوں کے لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں اور اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ میں حضور ﷺ کی توہین کرتا ہوں نہیں نہیں میں آپ کی بڑی قدر کرتا ہوں مگر نبوت کا خیال یہ محض ایک مذہبی خیال ہے۔۔۔ یہ ہے اس انگریزی پڑھنے والوں کا رنگ [3]۔

1۔ خواجہ عزیز الحسن مجذوب "کشکول مجذوب" ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، اشاعت اول اکتوبر 1989ء ص 400

2۔ الافاضات، الیومیہ، حصہ چہارم، ص 357۔

3۔ ایضاً ص 208-209۔



ایک اور نشست میں فرمایا "انگریزی کوئی علم نہیں اس کا دین سے کیا تعلق بلکہ اس کو پڑھ کر تو اکثر دین سے بے تعلقی ہو جاتی ہے۔"[1]
ایک عورت نے مولانا تھانوی کی خدمت میں خط ارسال کیا کہ میں انٹر (ایف اے) پاس کرنا چاہتی ہوں آپ کوئی تعویز دے دیں۔ اسی کے حوالے سے ایک حلقہ ارادت میں فرمایا۔ "ان عورتوں کو کس مصیبت نے مارا یہ ان چیزوں کو حاصل کر کے کیا تیر چلائیں گی سوائے دین برباد کرنے کے اور یہ تو بیچاری عورتیں ہیں اس علم دنیا خصوصی انگریزی کی بدولت تو مردوں کا دین برباد ہو گیا۔[2]۔ مولانا تھانوی کا تعلیم جدید پر ایک اعتراض یہ ہے کہ یہ آدمی کو غیر مہذب بنا دیتی ہے حالانکہ آج عام آدمی کا یہ خیال ہو گیا ہے کہ جس قدر کوئی شخص زیادہ تعلیم یافتہ ہو گا اسی قدر مہذب ہو گا دراصل یہ تفریق "تہذیب" کے معنی پر منحصر ہے کہ کوئی تہذیب سے کیا مراد لیتا ہے۔ بہرحال مولانا کا مشاہدہ یہ ہے کہ جس قدر کوئی انگریزی پڑھا ہوتا ہے اسی قدر تہذیب سے دور ہوتا ہے۔ فرمایا "جس قدر کوئی زیادہ انگریزی پڑھا ہوتا ہے اسی قدر تہذیب سے دور ہوتا ہے۔ یہ مشاہدہ ہے اور اس کے مقابل جس قدر عربی[3]۔ زیادہ پڑھا ہوا ہو گا اس قدر زیادہ مہذب ہو گا۔[4]۔" مولانا ایک وعظ میں فرماتے ہیں کہ [5]۔

"آج کل تعلیم جدید کے متعلق علماء پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ تعلیم جدید سے روکتے ہیں اور اس کو ناجائز بتلاتے ہیں حالانکہ میں بقسم کہتا ہوں کہ اگر تعلیم جدید کے یہ آثار نہ ہوتے جو علی العموم اس وقت اس پر مرتب ہو رہے ہیں تو علماء ہرگز اس سے منع نہ کرتے لیکن اب دیکھ لیجئے کہ کیا حالت ہو رہی ہے جس قدر جدید تعلیم یافتہ ہیں باستثناء شاذ و نادر ان کو نہ نماز سے غرض ہے نہ روزے سے نہ شریعت کے کسی دوسرے حکم سے بلکہ یہ ہر بات میں شریعت کے خلاف ہی چلتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ اس سے اسلام کی ترقی ہوئی ہے۔"[6]۔

آپ کو یاد ہو گا کہ علامہ اقبال بھی جدید طرز کی سکولر تعلیم کو ناپسند کرتے ہیں اور اس کو دین و مروت کے خلاف ایک سازش سے تعبیر کرتے ہیں ابھی، بھی آپ نے مولانا تھانوی کے افکار کو ملاحظہ فرمایا ہے کہ جدید اور لادین تعلیم سے مسلمانوں کا ایمان برباد ہوتا ہے اور ان کے عقائد کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے بھی بالکل اسی انداز میں اپنے اندیشے کا اظہار کیا ہے کہ "علوم جدیدہ سے اس دور کے مسلمانوں کے عقائد کا شیشہ پاش پاش ہو گیا ہے۔" اور تعلیم کے ساتھ اس کے ثمرات کے طور پر الحاد کی راہیں بھی

---

[1]۔ مولانا اشرف علی تھانوی، کمالات اشرفیہ، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، (مکتبہ تھانوی، دفتر الابقاء، کراچی) سن ندارد، ص 70۔

[2]۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 299۔

[3]۔ مولانا کا مطلب "عربی" سے عربی زبان نہیں ہے بلکہ قرآن و حدیث اور دینی علوم مراد ہیں جو اکثر و بیشتر عربی میں ہوتے ہیں۔

[4]۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 583,582۔

[5]۔ "فضل العلم والعمل" علم و عمل کے درجات کے متعلق یہ وعظ 26 رجب ۱۳۳۰ کو دار الطلباء مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں قریباً ایک ہزار کے مجمع میں کھڑے ہو کر بیان فرمایا جو پونے تین گھنٹے میں ختم ہوا اسے مولانا سعید احمد تھانوی نے قلبند فرمایا (علم و عمل، مکتبہ اشرفیہ، جامعہ اشرفیہ، لاہور، سن ندارد، جلد ۲، ص 292)۔

[6]۔ ایضاً ص 300۔



ہموار ہو رہی ہیں۔ تفصیل مع حوالہ جات علامہ اقبال کے تعلیمی افکار میں گذر چکی ہے۔ یہاں صرف یہ امر مذکور ہے کہ تعلیم جدید اور اس کے اثرات کو ہر دو شخصیات نے دین اسلام کے آئینہ میں دیکھا ہے اور نظم و نثر میں ملتے جلتے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

جدید تعلیم کی اصلاح اور شرائط حصول :

جیسا کہ ابھی ابھی مولانا تھانوی کے ایک وعظ "علم و عمل" کے اقتباس سے واضح ہوا ہے کہ اگر جدید تعلیم کے اثرات مسلمانوں پر نمایاں نہ ہوتے تو مولانا کبھی اس کی مخالفت نہ کرتے گویا آپ انگریزی تعلیم کی نہیں بلکہ اس سے پیدا ہونے والے اثرات کا سدباب کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے آپ جدید تعلیم کو چند شرائط و قیود سے جائز قرار دیتے ہیں۔ یوں بھی مولانا کا مزاج یہ تھا کہ جہاں ممکن ہو عوام کے لئے سہولت پیدا کی جائے۔ ڈاکٹر محمد میاں صاحب صدیقی نے اپنے مضمون میں مولانا تھانوی کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔

میں تو راحت و آسائش کا عاشق ہوں دوسروں کے لئے بھی یہی اختیار کرتا ہوں اور اسی کو پسند کرتا ہوں۔ [1]

چنانچہ یہاں مولانا تھانوی کے ایسے ارشادات پیش کئے جاتے ہیں جن میں آپ نے جدید تعلیم کو وقت کی اہم ضرورت تسلیم کرتے ہوئے اس کے حصول کی اجازت دی ہے ساتھ ساتھ یہ اہتمام بھی فرمایا ہے کہ اس سے مسلمانوں کے عقائد متاثر نہ ہونے پائیں۔

"اس ترقی اور تعلیم کو لے کر کیا کریں گے جس سے دین برباد ہونے لگے وہ تو چولہے میں جھونکنے کے قابل ہے۔ مگر معاش کی وجہ سے کسی کو اس تعلیم کی ضرورت ہی ہو۔ اگرچہ ہم کو ضرورت میں کلام ہے کیونکہ ترقی دنیا جدید تعلیم پر موقوف نہیں ہے۔ تجارت وغیرہ سے اس سے زیادہ ترقی حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر اس نئے طبقے کو اس کی ضرورت ایسی مسلم ہے کہ اس میں کلام کرنے کو حماقت بتاتے ہیں تو ہم ان کی خاطر سے ضرورت کو تسلیم کر کے بہت اچھا ہم نے مانا کہ ضروری ہے گر تم اس جدید تعلیم کو اس طریقے سے حاصل کرو کہ اس سے پہلے عقائد و احکام کا علم حاصل کرو۔

لیکن یہ یاد رہے کہ علم دینیات حاصل کرنے کے لئے وہ مختصر تدرس کافی نہیں جس میں راہ نجات وغیرہ دو چار مختصر کتابیں بلکہ اس کے لئے ایسا کورس تجویز کرنا چاہیے جس سے عقائد و احکام بصیرت کے ساتھ معلوم ہوں اور کچھ اسرار و حکم بھی بتلائے جاویں تاکہ بالا جمال پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے گھر میں اسرار و حکم بھی ہیں۔ مصالح عقلیہ کی بھی رعایت ہے اور تمدن و سیاست بھی کامل ہے ابھی تو اتنا معلوم ہو جانا ضروری ہے کہ تعلیم جدید سے شبہات پیدا نہ ہوں۔ [2] "

---

[1] "حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کا طریق تعلیم و تربیت" ماہنامہ "الحسن" لاہور کی خصوصی اشاعت، جلد دوم، ص 161۔

[2] "الفاظ قرآن" (وعظ مشمولہ "علم و عمل" ص 10۔



تین اہم اصول :

مولانا تھانوی اسی وعظ "الفاظ قرآن"[1] میں آگے چل کر حصول جدید تعلیم کے سلسلہ میں تین اہم اصول بیان کرتے ہیں جن کے اختیار کرنے سے تعلیم کے منفی اثرات سے بہت حد تک بچا جا سکتا ہے۔

"پس جدید تعلیم حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اول اپنے مذہب کی تعلیم حاصل کرو کسی عالم کے مشورہ سے کورس مقرر کرو دوسرے علماء کی صحبت میں آمد و رفت کو تیسرے غیر جنس کی کتابوں سے احتراز کرو اور علماء حقانی کی کتابیں مطالعہ میں رکھو اس کے تعلیم جدید حاصل کرنے کا مضائقہ نہیں۔[2] "

نو تعلیم یافتہ طبقہ کیلئے ایک رعایت :

مولانا تھانوی کا یہ اصول کہ ضرورت اور حالات کے مطابق نرمی اور آسانی پیدا کی جائے تعلیم و تربیت کے باب میں بھی بڑا مفید ثابت ہوتا ہے۔ اس اصول کے تحت مولانا ضرورت تالیف قلب و دیگر مصالح خاصہ نو تعلیم یافتوں کی کسی قدر رعایت بھی فرماتے تھے لیکن اپنے خاص اصول کو لئے ہوئے۔[3] اسی اصول کے تحت مولانا جدید تعلیم یافتہ حضرات کے لئے ایک رعایت تجویز کرتے ہیں جو دراصل ایک دوسرے طریقہ سے اصلاح احوال پر مبنی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"میں نے ڈھاکہ میں ایک مرتبہ خاص نواب صاحب[4] کے اعزہ میں وعظ کیا تھا جن میں زیادہ تر "جنٹلمین" تھے میں نے اس جلسہ میں خاص طور پر تصحیح عقائد ہی کا بیان کیا تھا اور یہ کہا تھا کہ آپ لوگ اگر اپنی پوری اصلاح نہ کر سکیں تو کم از کم دو باتوں کا تو اہتمام کریں ایک یہ کہ اپنے عقائد صحیح کر لیں۔ دوسرے جو ناجائز عمل آپ کرتے ہیں ان کو حرام سمجھ کر کریں کھینچ تان کر ان کو جائز کرنے کی کوشش نہ کریں کیونکہ آپ کی لغو تاویل سے حرام فعل حلال تو ہو نہیں سکتا۔ مگر اس تاویل سے یہ مفسدہ لازم آئے گا کہ آپ حرام کو حلال سمجھیں گے اور حرام کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ قطعی یا ظنی تو یہ حالت سخت خطرناک ہے اور اگر حرام سمجھ کر کریں گے تو کفر کا خطرہ نہ رہے گا۔ صرف معصیت رہ جائے گی یہ کفر سے اہون نے دوسرے جب آپ اس کو حرام سمجھتے رہیں گے تو کیا عجب ہے کہ کسی وقت توبہ کی توفیق ہو جائے۔[5]

1۔ ضرورت تعلیم قرآن کے متعلق یہ خطبہ جامع مسجد کیرانہ، ضلع مظفر نگر میں بوقت صبح بروز اتوار ۲۳ شعبان المعظم ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۵ء میں منبر پر بیٹھ کر 1500 کے مجمع میں ارشاد فرمایا جو ساڑھے پانچ گھنٹے میں ختم ہوا اور مولانا ظفر احمد عثمانی نے قلمبند کیا (علم و عمل ص ۱)

2۔ الفاظ قرآن، علم و عمل، ص 10۔

3۔ خاتمہ السوانح، ص 23۔

4۔ "نواب سلیم اللہ خان" تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے اشرف السوانح، حصہ اول، ص 84،83۔

5۔ "الفاظ قرآن" (خطبہ) مشمولہ "علم و عمل"، ص 61۔



سرسید، علی گڑھ مولانا تھانوی کی نظر میں :

سرسید اور علی گڑھ نے ہندوستان کے مسلمانوں میں جدید مغربی تعلیم کو فروغ دیا جب کہ علماء دیوبند نے قدیم مذہبی تعلیم کے ذریعے اسلامی تہذیب کی روایت کو زندہ رکھا۔[1] مولانا تھانوی کو علماء دیوبند میں ایک خاص مقام حاصل ہے بقول شیخ محمد اکرام صاحب نے ان کے تذکرہ کے بغیر 50 سال کی مذہبی تاریخ کسی طرح مکمل نہیں ہوتی۔[2] ۔ مولانا نے اپنے ملفوظات میں جابجا سرسید اور علی گڑھ کے بارے میں اپنے افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ یہاں اس بارے میں ایک جائزہ مرتب کیا جاتا ہے جس سے دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔ اول جدید تعلیم کے بارے میں مولانا تھانوی کے افکار کی مزید تشریح، دوم اس تاثر کا ابطال کہ کیا ارباب دیوبند نے سرسید کے ایمان و اسلام کے بارے میں غیر محتاط طرز عمل اختیار کیا تھا۔ آیئے مولانا کے ملفوظات، خطبات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

علی گڑھ کالج سے انگریزیت، دہریت اور نیچریت پھیلی :

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا

"تحریک خلافت کے بعد خود علی گڑھ کے تعلیم یافتہ حضرات نے یہ تسلیم کیا کہ یہ انگریزیت، دہریت، اور نیچریت اس علی گڑھ کالج کی بدولت ہندوستان میں پھیلی اس کی وجہ سے لوگوں کے دین و ایمان برباد ہوئے اور یہ اس وقت کیا گیا جب وہاں پر ایک جلسہ قرار پایا تھا اور اس میں حضرت مولانا دیوبندی[3] رحمتہ اللہ علیہ کو بھی مدعو کیا گیا تھا۔[4]

علی گڑھ والوں کی ذات سے نہیں افعال سے نفرت ہے :

ایک ملفوظ میں فرمایا۔

"ایک صاحب جنٹلمین صورت آئے اور کہنے لگے کہ میں نے سنا ہے کہ آپ علی گڑھ کے لوگوں سے نفرت رکھتے ہیں۔ میں نے سوچا اگر کہتا ہوں کہ نفرت ہے تو ان کی دل آزادی ہوگی اور اگر نہیں کہتا تو چاپلوسی ہے جو (واقعہ) کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ بعض وجوہ سے نفرت تو ہے ہی۔ اللہ نے جواب دل میں ڈال دیا میں نے کہا علی گڑھ والوں کی ذات سے تو نہیں مگر افعال سے نفرت ہے۔"[5]

یہاں یہ امر لائق توجہ ہے کہ آپ نے علی گڑھ کی کسی خاص شخصیت کا ذکر نہیں کیا بلکہ عام بات کی ہے اس سے سرسید ہی کی ذات مراد لینا انصاف کے منافی ہوگا۔ یہاں مولانا تھانوی کے خیال سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ کیونکہ فاعل کی بجائے اس کے برے

---

[1] ملاحظہ فرمائیں سابق بحث "دیوبند، علی گڑھ اور ندوہ" کا تقابلی جائزہ۔

[2] موج کوثر، ص 204۔

[3] شیخ الہند مولانا محمود الحسن، دیوبندی۔

[4] الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 474،473،472۔

[5] الافاضات الیومیہ، حصہ اول، ص 145۔



فعل سے نفرت ہونی چاہیے لیکن شاید یہ ظرف انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ عام انسان کی فطرت یہی ہے کہ برے فعل کے مرتکب سے بھی ایک طبعی نفرت سی ہو جاتی ہے۔

سرسید کو مسلمانوں کی دنیوی فلاح کی بہت دھن تھی :

محولہ بالا دونوں ملفوظات سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ علی گڑھ کی جدید تعلیم سے اختلاف کرتے تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا علی گڑھ کی مطلق تعلیم کے مخالف نہ تھے بلکہ اس کے اثرات سے بیزار تھے۔ دوسری طرف آپ سرسید سے بھی حسن ظن رکھتے تھے۔ اور آپ کے مغربی افکار کی تاویل کرتے تھے اور ان سے مطمئن تھے۔ اور سرسید کی مسلمانوں کے لئے دلسوزی کو اچھی نظروں سے دیکھتے تھے۔

نادان دوست :

خواجہ عزیزالحسن مولانا کے ان افکار کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

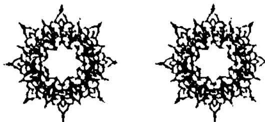
"سرسید کو مسلمانوں کے دینوی فلاح کی بہت ہی دھن تھی اور اس معاملہ میں بڑی دلسوزی تھی کیا عجب ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی صفت پر فضل فرمادیں اور اکثر مرحوم کی اس صفت کے متعلق نیز بعض اکابر کے ساتھ مرحوم کے حسن عقیدت کے واقعات نقل فرمایا کرتے ہیں۔ اور فرمایا کرتے ہیں کہ سرسید کا عقیدہ توحید اور رسالت کے متعلق جس درجہ کا بھی تھا وہ نہایت پختہ اور بلا وسوسہ تھا جیسا کہ ان کی تصانیف سے مجھ کو اندازہ ہوا اور قرآن و حدیث میں انہوں نے جو تاویلات و توجہات کی ہیں ان کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مخالفین کا اسلام پر کوئی اعتراض نہ ہو سکے گو اس کا جو طرز انہوں نے اختیار کیا وہ غلط تھا اس لئے میں ان کو نادان دوست کہا کرتا ہوں۔[1]

سرسید کی نیت اچھی ہے عقل اچھی نہیں :

جب سرسید احمد خان نے علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی تو مولانا رشید احمد گنگوہی کی خدمت میں وفد بھیجا کہ اگر آپ حضرات نے اس میں میرا ہاتھ بٹایا تو میں بہت جلد اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاؤں گا۔ مولانا گنگوہی نے قاصد کو مولانا محمد قاسم نانوتوی کے پاس بھیج دیا کہ وہ جو فیصلہ کریں گے ہمیں تسلیم ہے۔ قاصد نے مولانا نانوتوی کی خدمت میں پہنچ کر سرسید کا پیام اور مولانا گنگوہی والی گفتگو عرض کی۔ اس پر مولانا نانوتوی نے فرمایا "کام کرنے والے تین قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جن کی نیت تو اچھی ہوتی ہے مگر عقل نہیں دوسرے وہ کہ عقل تو ہے مگر نیت اچھی نہیں تیسرے یہ کہ نیت اچھی نہ عقل۔ سرسید کے متعلق ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ نیت اچھی نہیں مگر یہ ضرور کہیں گے کہ عقل نہیں اس لئے کہ جس زینہ سے مسلمانوں کو وہ معراج ترقی پر پہنچانا۔

---

[1] اشرف السوانح، حصہ اول، باب دوازدھم، ص 129۔



چاہتے ہیں اور ان کی فلاح و بہبود کا سبب سمجھتے ہیں یہ ہی مسلمانوں کی پستی اور تنزل کا سبب ہوگا۔[1]

سرسید کا حوصلہ اور استغناء :

مولانا تھانوی نے سرسید پر جو تنقید کی ہے وہ جدید تعلیم اور علی گڑھ کالج کے حوالہ سے کی ہے۔ "وہ علی گڑھ کالج کو فالج کہتے تھے"[2]۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ سرسید کی ذاتی اور انسانی خوبیوں کا برملا اعتراف اور بیان کیا ہے۔ ۴ رمضان المبارک ۱۳۵۰ھ مجلس بعد نماز ظہر یوم چہارم شنبہ کو سرسید کی سیرت کے بارے میں دو واقعات بیان فرمائے جن سے ان کا ظرف اور استغناء کا ثبوت ملتا ہے۔ فرمایا۔

> سرسید کا ایک واقعہ عجیب و غریب ہے۔ ایک شخص انگریزی تعلیم یافتہ ملازمت نہ ملنے کی وجہ سے پریشان تھے کیا سوجھی کہ ایک بہت بڑے افسر انگریز کے پاس پہنچے اور کہا کہ میں سرسید کا داماد ہوں مجھ کو ملازمت کی ضرورت ہے وہ انگریز بہت ہی خاطر سے پیش آیا کہ آپ ٹھیریں ان کو ٹھرا کر ان کی لاعلمی میں ایک تار سرسید کو دیا کہ فلاں شخص اس نام کا ہمارے پاس ملازمت کے خیال سے آیا ہے اور اپنے آپ کو داماد کہتا ہے کیا یہ واقعہ صحیح ہے جواب میں سرسید نے اس انگریز کو لکھا کہ بالکل صحیح ہے ضرور آپ ملازمت کی کوشش فرمادیں میں ممنون ہوں گا اس شخص کو ملازمت مل گئی ایک روز اتفاقاً اس انگریز نے اس شخص سے یہ واقعہ بیان کر دیا یہ بہت ہی شرمندہ ہوا کچھ عرصہ بعد یہ شخص علی گڑھ آیا اور سرسید سے مل کر معافی کی درخواست کی اور کہا کہ میں وہی شخص ہوں جس نے اپنے آپ کو آپ کا داماد بتلا کر ملازمت لی ہے۔ سرسید نہ صرف اس کو معاف کر دیا بلکہ اس کی بیوی کو اپنی بیٹی بنالیا اور زندگی بھر ان میاں بیوی سے داماد اور بیٹی کا برتاؤ کرتے رہے"[3]۔

مولانا تھانوی نے یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد لکھا ہے۔ "یہ حوصلہ بڑے ہونے کے سبب تھا گو وہ بڑائی دنیوی ہی تھی" اور اسی سے متصل ایک واقعہ اہل سفر کا لکھا ہے۔

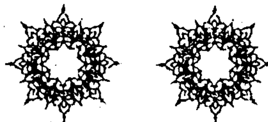
> "سرسید علی گڑھ سے گاڑی میں سوار ہوئے تو پہلے سے موجود ایک شخص نے ان سے پوچھا یہ کون سا شہر ہے۔ سید صاحب نے فرمایا علی گڑھ وہ صاحب بولے وہی علی گڑھ جہاں سرسید (ایاتیسا) رہتا ہے۔ اس نے دین کو بڑا نقصان پہنچایا۔ سرسید اس کے جواب میں کہتے رہے جی ہاں وہ ایسا ہی ہے۔ اس پر وہ شخص اور کھلے اور کئی اسٹیشن تک تبرا کرتے چلتے گئے۔ آخر میں جب بات کھلی تو بہت شرمندہ ہوئے۔ معافی چاہی اور سرسید کے معتقد ہوگئے"
>
> یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد مولانا تھانوی نے پھر لکھا ہے "باوجود اس کے سرسید ایک دنیادار شخص تھے مگر استغناء اور حوصلہ تھا۔"[4]

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 474۔

2۔ "پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی" کا مضمون "سرسید اور علماء دیوبند" مشمولہ "اقبال کے حضور" مرتبہ سید نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعت دوم، 1981ء، جلد اول، ضمیمہ 2، ص 425 تا 426۔

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ اول، ص 109۔

4۔ ایضاً ص 110۔



ان دونوں واقعات سے بظاہر سرسید کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ لیکن دو واقعات کے آخر میں "سرسید کی دنیداری" کا ذکر بڑے اہتمام سے کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ سرسید آج کل کے دنیاداروں کی طرز کے دنیا دار تھے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ سرسید نے جنگ آزادی کے بعد مسلمانانِ ہند کی ترقی کے لئے جدید مغربی اور انگریزی علوم کا حصول ضروری خیال کرتے تھے اور اس کو بے دینی پر محمول کرنا انصاف نہیں ہے بلکہ ہندو اکثریت کی موجودگی میں سرسید نے علی گڑھ کے ذریعے ایک اشد ضرورت کو پورا کیا لہٰذا سرسید کی سیاسی اور تعلیمی خدمات کو کسی طور بھی نظرانداز نیں کیا جا سکتا رہی بات ان کے مذہبی خیالات کی تو ان کے بارے صائب رائے وہ ہی ہے جس کا اظہار مولانا تھانوی نے کیا یعنی قرآن و حدیث کی بعض توجیہات جن پر اعتراض کیا جاتا ہے ان کا مقصد مخالفین کے اسلام پر اعتراضات کا رد ہے۔[1]

سرسید نے جن مذہبی مسائل میں علماء سلف سے اختلاف کیا ہے مولانا حالی نے ان کا خلاصہ لکھا ہے ان مسائل کی تعداد 41 ہے۔[2] سید صاحب کے انہیں خیالات و عقائد کی بنا پر ان پر الحاد و کفر کے فتاوی جاری ہوئے شیخ محمد اکرام نے لکھا "کہ علی گڑھ کی مخالفت اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ وہاں مغربی علوم پڑھائے جاتے تھے بلکہ اس لئے ہوئی کہ اس کی بنا میں سرسید کا ہاتھ اور سرسید اپنی کتب اور تہذیب الاخلاق میں معاشرتی اور مذہبی مسائل کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کر رہے تھے۔ جہاں عام مسلمان اسلام کے خلاف سمجھتے تھے۔[3]

یہاں یہ بات لائق توجہ ہے کہ مولانا تھانوی نے سرسید کے مذہبی

سرسید کے نقادوں پر ایک نظر:

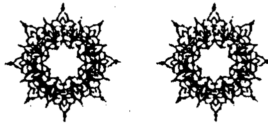
افکار سے تعارض نہیں کیا اور ان کی افراط و تفریط کو نیک نیتی پر محمول کیا ہے۔ جب کہ جدید تعلیم کے مسئلہ پر ان سے اختلاف کیا ہے۔ جب کہ دوسری طرف علماء کی ایک بہت بڑی اور موثر جماعت نے ان کے مذہبی خیالات ہی کو موضوع بحث بنایا ہے اور کفر تک فتاویٰ جاری کیئے یاد رہے ان فتاویٰ میں سرسید کو شیطان ضال و مضل، ملحد، زندیق اور کافر تک کہا گیا۔[4] اب سوال یہ ہے کہ آخر وہ کون لوگ تھے؟ جنہوں نے سرسید کی زندگی میں کفر اور الحاد کے فتاویٰ جاری کر دیئے۔ اس کا جواب مولانا حالی کی تصنیف "حیات جاوید" سے مل جاتا ہے۔ جو سرسید کی معتبر اور ثقہ ترین سوانح ہے۔ مولانا حالی لکھتے ہیں۔

1۔ اشرف السوانح، حصہ اول، باب دوازدہم، ص 129۔

2۔ مولانا الطاف حسین حالی، "حیات جاوید" نیشنل بک ہاؤس، لاہور، اشاعت 1986ء ص 529،528۔

3۔ موج کوثر، ص 91۔

4۔ "حیات جاوید" ص 550۔



"مدرستہ العلوم کے سب سے بڑے مخالف دو بزرگ تھے جو باوجود ذی وجاہت اور ذی رعب ہونے کے علوم دینیہ سے بھی آشنا تھے۔
ایک مولوی امداد العلی ڈپٹی کلکٹر کانپور اور دوسرے مولوی علی بخش خان سب جج گورکھپور، اگرچہ یہ دونوں صاحب مذہبی عقائد خیال کے لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد حقیقی تھے۔ یعنی پہلے سخت وہابی اور دوسرے تختی بدعتی۔[1]

اول الذکر صاحب نے ہندوستان کے تمام بڑے بڑے شہروں سے سرسید کے کفر و ارتداد کے فتاویٰ حاصل کئے جن پر ہندوستان کے تمام فرقوں، سنی، شیعہ، مقلد، غیر مقلد، وہابی، بدعتی فرقوں کے علماء نے اپنی مہریں ثبت کیں۔ خاص طور پر سنی مولویوں میں سے اکثر نے بہت شرح اور بسط کے ساتھ جواب لکھے۔[2] دلی، رام پور، امروہہ، مراد آباد، بریلی، لکھنؤ، بھوپال اور دیگر مقامات سے ساٹھ (60) عالموں اور وعظوں نے کفر کے فتووں پر مہریں اور دستخط کئے تھے۔[3] مولوی علی بخش نے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے علماء سے بھی فتوے حاصل کئے[4]۔ ان تمام فتاویٰ کی تفصیل حیات جاوید میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے مولانا حالی نے جو تفصیل فراہم کی ہے اس میں مولوی امداد العلی اور مولوی علی بخش کے علاوہ

سرسید اور علماء دیوبند :

مراد آباد، بریلی اور لکھنؤ علماء فرنگی محل تک کے نام آتے ہیں لیکن۔ "دیوبند" اور "علماء دیوبند" کا تذکرہ نہیں ہوا۔ ہاں مولانا قاسم نانوتوی مولانا یعقوب صاحب کے حوالہ سے یہ تحریر کیا ہے ان حضرات نے شعیوں کی موجودگی کی وجہ سے مدرستہ العلوم کی کمیٹی میں شرکت سے انکار کر دیا تھا۔[5] لیکن "سرسید کی مخالفت" کے باب میں کہیں یہ اشارہ تک نہیں ملتا کہ اکابرین دیوبند میں سے کسی نے سرسید پر کفر کا فتویٰ جاری کیا ہو۔

سرسید نے بانی دیوبند "مولانا قاسم نانوتوی" اور ان کے مدرسہ "عربی دیوبند" کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا تھا وہ آپ کی نظر سے گذشتہ مباحث میں گذر چکا ہے۔ پھر مولانا تھانوی نے سرسید اور علی گڑھ کے بارے میں جو کچھ فرمایا اس کا ملاحظہ بھی ہو چکا اب چند دیگر علماء دیوبند کے خیالات سرسید کے بارے میں ملاحظہ فرمالیں۔ اس میں پس منظر لگتے ہاتھ حیات جاوید میں مولوی امداد العلی، مولوی علی بخش اور اس طائفہ کے دیگر علماء کے بارے میں سرسید کی نیک تمنائیں بھی آپ کے ملاحظہ کے قابل ہیں۔ آپ کی انصاف پسندی سے امید واثق ہے کہ آپ سرسید کے مقدمہ میں "علماء دیوبند" کو با عزت بری کر دیں گے۔ لیجئے سب سے پہلے بانی دارالعلوم دیوبند "حضرت نانوتوی" کی رائے ملاحظہ فرمایئے۔

---

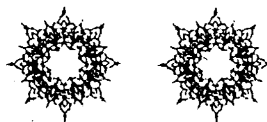
[1] ہندوستان میں جس قدر مخالفتیں اطراف و جوانب سے ہوئیں ان کا منبع انہیں دونوں صاحبوں کی تحریریں تھیں (حیات جاوید، ص 542)۔

[2] حیات جاوید، ص 547۔

[3] ایضاً ص 550۔

[4] ایضاً۔

[5] ایضاً۔ 558۔

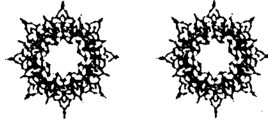


پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں۔ "جب بانی دار العلوم دیوبند مولانا محمد قاسم نانوتوی سے سرسید کے خلاف فتویٰ کفریہ پر دستخط کرنے کو کہا گیا تو انہوں نے کہا "تم اس شخص کے خلاف دستخط کروانا چاہتے ہو جو پکا مسلمان ہے"[1]۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانوی کا ملفوظ گزر چکا ہے کہ انہوں نے علی گڑھ اور سرسید کے بارے میں مولانا نانوتوی کے فیصلہ کو آخری فیصلہ قرار دیا تھا۔[2] پروفیسر سعید احمد نے مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے۔ "سرسید کی تقریروں کو نہ دیکھو ان کے قلب کو دیکھو کیا ہے"۔ "ایک مرتبہ حجرے سے باہر تشریف لائے اور مولانا محمد علی موہنگیری سے کہا کہ جو ان کے خلیفہ تھے۔ "مولوی لوگ اس بیچارے کو کافر بناتے ہیں پھر اپنا وہی ارشاد دہرایا۔ "اس کے قلب کو بھی تو دیکھو" پروفیسر اکبر آلہ آبادی نے قلب کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "انہوں نے گویا ایک صوفی صافی اور مرد باخدا کی طرح قلب کی تعریف فرمائی جس سے راقم الحروف یہی سمجھتا ہے کہ حضرت مولانا کے نزدیک سرسید کا قلب مومن کا قلب تھا"[3]۔

ان بیانات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور علماء دیوبند نے سرسید سے علی گڑھ میں جدید طرز کی مغربی تعلیم کے سلسلہ میں تو کہیں کہیں اختلاف کیا ہے۔ لیکن ان پر الحاد اور کفر کے فتویٰ جاری نہیں کئے۔ بلکہ مولانا قاسم نانوتوی اور فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی نے ان فتویٰ کے جواب میں سرسید کو پکا مسلمان کہا ہے۔ مولانا تھانوی نے اپنے ملفوظات میں سرسید کے خلوص اور محاسن کی بھرپور تعریف کی ہے۔ نیز آپ کی مذہبی توجیہات جن کی وجہ سے آپ کو مورد کفر ٹھہرایا گیا ان کی تاویل کی ہے۔ جو آپ کی دینی و قومی حکمت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ سرسید اور ان کے حامیوں نے بھی جواب میں بہت کچھ لکھا ہے۔ جس کی تفصیل حیات جاوید کے باب "سرسید کی مخالفت" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس بحث سے بھی سرسید کے حامی اور مخالف علماء کے بارے میں مفید اور مستند معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

1۔ پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی کا مضمون "سرسید اور علماء دیوبند" مشمولہ، "اقبال کے حضور، جلد اول، ص 425.426۔

2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 474۔ 3۔ "سرسید اور علماء دیوبند" اقبال کے حضور، جلد اول، ص 426۔



"تعلیم نسواں اور مولانا تھانوی"

آپ کو یاد ہو گا کہ علامہ اقبال عورتوں کی جدید طرز کی مغربی تعلیم کے قائل نہ تھے انہوں نے عورتوں کے لئے جو نصاب مقرر کیا اس میں اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور حفظ صحت کے مضامین اس امر پر دال ہیں کہ وہ عورت کی تعلیم کو اس کے فرائض اور دائرہ کار سے مشروط رکھتے ہیں۔ نیز آپ مخلوط تعلیم کے بھی قائل نہیں۔ مولانا تھانوی بھی عورتوں کی

جدید تعلیم کے مخالف تھے ایک ملفوظ میں ہے۔ عورتوں کو "علوم جدیدہ" کی تعلیم دینا ان کو تباہ و برباد کرنا ہے۔ بس ان کی تو قرآن شریف اور بقدر ضرورت مسائل دینیہ کی تعلیم دینا چاہیے۔"[1] عورت کی اعلیٰ تعلیم کے بارے مولانا کا یہ ارشاد ملتا ہے۔ "ایک عورت کا خط آیا لکھا ہے کہ انٹرنس پاس کرنا چاہتی ہوں میں نے امتحان دیا تھا ناکام رہی آپ کوئی تعویذ دے دیں کہ میں کامیاب ہو جاؤں فرمایا ان عورتوں کو کس مصیبت نے مارا ہے۔ یہ ان چیزوں کو حاصل کر کے کیا تیز چلائیں گی سوائے دین برباد کرنے کے۔[2] مولانا تھانوی کے ان خیالات سے یہ مطلب اخذ نہ کیا جائے۔

تعلیم نسواں کی قابل قبول صورت کہ وہ عورتوں کی مطلق تعلیم کے خلاف تھے وہ تعلیم نسواں کے تو قائل تھے۔ جدید اور مروج تعلیم سے اتفاق نہ کرتے تھے۔ ایک وعظ[3] میں اس موضوع پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

> "آج کل کے لئے نئے تعلیم یافتہ طبقہ میں اس کی بھی کوشش ہے کہ عورتوں کی معلومات وسیع کی جائیں اور ان کو علوم و فنون کی تعلیم دی جائے۔ میں عورتوں کی تعلیم کا مخالف نہیں مگر اس تعلیم کا ضرور مخالف ہوں جو یہ لوگ عورتوں کو دیتے ہیں۔ بھلا عورتوں کو جغرافیہ، تاریخ پڑھانے سے کیا فائدہ ذرا آگے چل کر فرماتے ہیں۔ "عورتوں کی تعلیم کیلئے دینی مسائل سے زیادہ کوئی چیز مفید نہیں اگر تاریخ پڑھائی جائے تو محض بزرگوں کے حالات پڑھانے چاہیں جن کا اثر ان کے اخلاق پر بھی اچھا ہوا۔[4]

تعلیم نسواں کے بارے میں دوسری احتیاط یہ فرماتے ہیں کہ "اگر عورتوں کو تعلیم دی جائے تو سب سے پہلے ناولوں اور خراب قصوں کا داخلہ اپنے گھر میں بند کرو ان ناولوں کی بدولت شریف گھرانوں میں بڑے بڑے قصے ہو چکے ہیں۔[5] مولانا تھانوی کے اس فرمان کی اہمیت اس دور میں دو چند ہو جاتی ہے جب اہم اخلاق باختہ لٹریچر کو ادب کے نام سے اپنے گھروں میں جگہ دے چکے ہیں۔

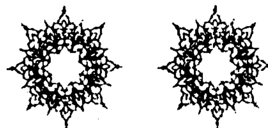
1۔ کمالات اشرفیہ ص 100۔

2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 299۔

3۔ "تعمیم التعلیم" تعلیم کو عام کرنے کے متعلق یہ وعظ ۲۱ جمادی الثانی ۱۳۴۵ھ مدرسہ محمودیہ مروٹ مظفر نگر میں بیٹھ کر فرمایا جس میں ۶۰۰ کے قریب علماء، طلباء، اور نو تعلیم یافتہ حضرات موجود تھے حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی نے اس کو قلمبند کیا جو ساڑھے چار گھنٹے میں ختم ہوا (علم و عمل اور 78)۔

4۔ "تعمیم التعلیم" (خطبہ) مشمولہ علم و عمل، ص 118۔

5۔ ایضاً ص 119۔



اس ضمن میں مولانا کا یہ خیال بھی قابل غور ہے کہ "عورتوں کو لکھنا مت سکھاؤ اور اگر بقدر سکھاؤ تو اس بات کا اہتمام رکھو کہ وہ نامحرموں کے نام خط نہ لکھیں۔1۔ ناپختہ ذہن اپنی بے رہروی کی ابتداء خط و کتابت میں سے کرتے ہیں۔ دراصل مولانا نے یہاں بھی احتیاط کا مشورہ دیا ہے۔ ورنہ ہمیں جاننا چاہیے کہ مولانا نے بہشتی زیور میں سب سے پہلے خوشنما لکھنے کے قواعد ہی کا سبق دیا ہے۔ اور خط لکھنے کے آداب بیان کئے ہیں۔ اب اس باب کی موجودگی میں یہ کون کہہ سکتا ہے۔ کہ عورتوں کو لکھنا نہیں سکھانا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری دونوں شخصیات عورتوں کی تعلیم کو ضروری تو سمجھتے ہیں لیکن ان شرائط کے ساتھ کہ اول ان کا دین ایمان محفوظ رہے۔ دوسرے ان کے فرائض امومت وغیرہ کا حرج نہ ہو۔ بقول اکبر آلہ آبادی عورتوں کی تعلیم ضروری تو ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کا خاتون خانہ رہنا بھی ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عورتیں تعلیم حاصل کریں لیکن پردہ کے اہتمام کے ساتھ اور نسوانیت کے احترام کے ساتھ۔

پردہ اور تعلیم :

مولانا تھانوی بھی اقبال کی طرح عورت کو "زینت خانہ" ہی سمجھتے ہیں۔2۔ جب کہ آج یہ تصور بہت عام ہو چکا ہے۔ کہ پردہ تعلیم کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ مولانا تھانوی اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ ایک وعظ میں فرمایا۔3۔

"ایک ترقی یافتہ کہتے تھے کہ عورتیں پردے کی وجہ سے ترقی علمی سے رکی ہوئی ہیں۔ میں نے کہا جی ہاں اسی واسطے ان چھوٹی قوموں کی عورتیں جو پردہ نہیں کرتی بہت تعلیم یافتہ ہوگئی ہیں۔ یہ جواب سن کر وہ خاموش ہی تو رہ گئے۔ اصل بات یہ ہے تعلیم یافتہ ہونے یا غیر تعلیم یافتہ ہونے میں پردہ یا بے پردگی کوئی دخل نہی بلکہ اس میں بڑا دخل توجہ کو ہے۔ اگر کسی قوم کو عورتوں کی تعلیم پر توجہ ہو تو وہ پردے میں بھی تعلیم دے سکتے ہیں ورنہ بے پردگی میں بھی کچھ نہیں ہو سکتا بلکہ غور کیا جائے تو پردہ میں تعلیم زیادہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ تعلیم کیلئے یکسوئی اور اجتماع خیال کی ضرورت ہے اور وہ گوشہ تنہائی میں زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ اسی واسطے مرد بھی مطالعہ کیلئے گوشہ تنہائی تلاش کیا کرتے ہیں جیسا کہ طلباء کو اس کا اچھی طرح اندازہ ہے۔ پس عورتوں کا پردہ میں رہنا علوم کیلئے معین ہے نہ کہ مانع نہ معلوم لوگوں کی عقلیں کیا ہوئیں جو پردہ کو تعلیم کا منافی سمجھتے ہیں۔4۔

1۔ "تمیم التعلیم" مشمولہ "علم و عمل" ص 119۔

2۔ "نظاہر الامال" خطبہ) مشمولہ "دین و عمل" مرتبہ مفتی عبدالرحمن خان، ادارہ تالیفات، اشرفیہ، ملتان، سن ندارد جلد ۳ ص 370۔

3۔ "نظاہر الامال" انہماک فی الدنیا کی ترہیب اور استعداد و الاخرت کی ترغیب کے متعلق یہ وعظ بروز یکشنبہ کیم جمادی الثانی ۱۳۳۵ھ کو تقریباً ۵۰۰ کے مجمع میں ہوا اور اڑھائی گھنٹہ میں ختم ہوا اسے مولانا ظفر احمد عثمانی نے قلمبند کیا (دین و دنیا ص 371)۔

4۔ ایضاً ص 371۔



تعلیم نسواں کے مقاصد مولانا تھانوی کی نظر

تعلیم نسواں کی ضروت، صورت اور طریقہ کار کے بعد یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ مولانا تھانوی کی نظر میں تعلیم نسواں کے مقاصد کیا ہیں۔ اجمالی جواب اس سوال کا یہ ہے کہ مولانا تعلیم کے ذریعے عورتوں کے عقائد، اعمال، معاملات، اخلاقیات، معاشرت اور معیشت کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں۔ دراصل وہ پوری عورت کی پوری زندگی کو تعلیم کا ہدف قرار دیتے ہیں۔ مولانا تھانوی کی معروف کتاب "بہشتی زیور" جو عورتوں کی اصلاح سے متعلق ہے اس کے دیباچہ میں مولانا نے اس کی غرض تصنیف یوں بیان کی ہے۔

"حقیر ناچیز اشرف علی تھانوی حنفی مظہر مدعا ہے کہ ایک مدت سے ہندوستان کی عورتوں کو دین کی تباہی دیکھ دیکھ کر قلب دکھتا تھا اور اس کے علاج کی فکر میں رہتا تھا اور زیادہ وجہ فکر کی یہ تھی کہ تباہی صرف ان کے دین تک محدود نہیں تھی۔ بلکہ دین سے گذر کر ان کی دنیا تک پہنچ گئی تھی اور ان کی ذات سے گذر کر ان کے بچوں بلکہ بہت سے آثار سے ان کے شوہروں تک اثر کر گئی تھی اور جس رفتار سے یہ تباہی بڑھتی جاتی تھی اس کے اندازہ سے یہ معلوم ہوتا تھا اگر چندے اور اصلاح نہ کی جائے تو شاید یہ مرض قریب قریب لاعلاج ہو جائے اس لئے علاج کی فکر زیادہ ہوئی اور سبب اس تباہی کا بالقاء الٰہی اور تجربہ اور دلائل اور خود علم ضروری سے محض یہ ثابت ہوا کہ عورتوں کا علوم دینیہ سے ناواقف ہونا ہے۔ جس سے ان کے عقائد ان کے اعمال، ان کے معاملات، ان کے اخلاق ان کا طرز معاشرت سب برباد ہو رہا ہے۔[1]

اس سے ذرا آگے مولانا تھانوی نے عورت کے فرائض امومت کے بارے میں یاد دہانی کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"اور چونکہ بچے ان کی گود میں پلتے ہیں، زبان کے ساتھ ان کا طرز عمل، ان کے خیالات بھی دل میں جمتے جاتے ہیں جس سے دین تو ان کا تباہ ہوتا ہی ہے مگر دنیا بھی بے لطف و بدمزہ ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے کہ بداعتقادی سے بداخلاقی پیدا ہوتی ہے۔ اور بداخلاقی سے بداعمالی اور بداعمالی سے بدمعاملگی جو جڑھے تکدر معیشت کی۔"[2]

یہاں علامہ اقبال کے یہ اشعار بھی قابل ملاحظہ ہیں جن میں جذبہ امومت کی اہمیت و ضرورت کو بیان کیا ہے۔ فکر و نظر کی کامل ہم آہنگی کا یہ ایک عجیب واقعہ ہے۔ علامہ کے یہ اشعار دراصل مولانا تھانوی کے محولہ بالا اقتباسات کا نظم میں ترجمہ ہے۔

---

[1] مولانا اشرف علی تھانوی، دیباچہ قدیم "بہشتی زیور"، تاج کمپنی، لاہور، سن ندارد، ص 3۔

[2] ایضاً۔



از امومت پختہ تر تعمیر ما — در خط سیمائے او تقدیر ما
از امومت گرم رفتار حیات — از امومت کشف اسرار حیات
مال او فرزند ہائے تندرست — تر دماغ و سخت کوش و چاق و چست
حافظ رمز اخوت مادراں
قوت قرآن و ملت مادراں [1]

مولانا اشرف علی تھانوی نے مسلم خواتین کے نمونہ کیلئے حصہ ہشتم میں عالم اسلام کی عظیم خواتین کا ذکر ہے جن میں آپ نے حضرت فاطمہ زہرہ رضی اللہ عنہا کا ذکر بھی کیا ہے۔ علامہ اقبال نے بھی فاطمہ الزہرہ رضی اللہ عنہا کو مسلم خواتین کیلئے اسوہ کاملہ قرار دیا ہے۔

سیرت فرزند ھا از امہات — جوہر صدق و صفا از امہات
مزرع تسلیم را حاصل بتول رضی اللہ عنہا — مادراں را اسوہ کامل بتول رضی اللہ عنہا [2]

تعلیم نسواں کا نصاب بہشتی زیور :

"بہشتی زیور" کو علامہ کے نصاب تعلیم نسواں کی شرح کیا جا سکتا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ علامہ عورتوں کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم دینا چاہتے تھے اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے ان مضامین کی طرف بھی اشارہ کیا جو عورتوں کو پڑھانا چاہتے تھے۔ یعنی اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری، علم حفظ صحت وغیرہ۔ علامہ نے ان علوم کی تدریس کا مقصد یہ بتایا ہے کہ اس سے وہ اپنے شوہروں سے تبادلہ خیال کرنے کے قابل ہو جائیں گی۔ اور فرائض امومت خوش اسلوبی سے سرانجام دے سکیں گی۔ جو ان کی رائے میں عورت کے فرائض اولین ہیں۔ نیز اقبال ان تمام مضامین کو نصاب تعلیم نسواں سے خارج کرنے کی سفارش کرتے ہیں جو ان کی نسائیت کی نفی اور اسلام کی حلقہ بگوشی سے انہیں آزاد کرانے والے ہیں۔ یہ ہے علامہ کے نصاب تعلیم کا اجمالی خاکہ علامہ نے کہیں بھی اس اجمال کی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ علامہ نے تعلیم نسواں کے بارے میں گویا بنیادی اصولوں کی وضاحت فرما دی ہے۔ ان نکات کو ذہن

علامہ اقبال کے نصاب تعلیم نسواں کی شرح۔ بہشتی زیور :

میں رکھتے ہوئے مولانا کی معروف کتاب "بہشتی زیور" کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو یہ خوشگوار انکشاف ہوتا ہے کہ مولانا کی کتاب دراصل علامہ کے ان بنیادی اصولوں کی تفصیل ہے۔ اس کتاب میں اسلامی تاریخ بھی ہے۔ امور خانہ داری بھی ہے۔ علم تدبیر اور

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 149،151۔

2۔ ایضاً ص 153۔



علم حفظ صحت پر بھی ایک ایک باب مرتب کیا گیا ہے۔ یہاں ان ابواب کے مختصر تعارف سے یہ امر ثابت ہو جائے گا کہ مولانا کی یہ کتاب علامہ کے تصور نصاب تعلیم نسواں کی کامیاب شرح ہے مولانا خود اس کتاب کی افادیت کے بارے میں فرماتے ہیں۔ "یہ کتاب ماشاء اللہ چشم بدور اکثر ضرویات بلکہ آداب دین کو بلکہ بعض ضروریات معاش تک کو ایسی حاوی ہے کہ اگر کوئی اس کو اول تا آخر سمجھ کر پڑھے تو واقفیت دین میں ایک متوسط عالم کے برابر ہو جائے۔ [1]

مضامین پر ایک نظر:

یہ کتاب دس حصوں پر مشتمل ہے۔ اول حصہ میں خواتین کو لکھنا پڑھنا بنیادی چیزیں گنتی اور خطوط وغیرہ لکھنے کے طریقے بیان کئے ہیں۔ اس حصہ میں مولانا نے سچی کہانیاں لکھی ہیں اگر ان پر تنقیدی نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ان کی افادیت آج کل جدید ٹیکنیکس سے جو سبق میں دلچسپی پیدا کرنے کیلئے اختیار کی جاتی ہیں کسی طرح کم نہیں ہے۔ کفر، شرک، بدعات اور دیگر گناہوں کے نقصانات انتہائی دلچسپ اور سائنٹیفک انداز میں بیان کئے ہیں۔ علاوہ ازیں طہارت، وضو، غسل وغیرہ اس حصہ کے اہم مباحث ہیں۔ دوسرے حصہ میں طہارت، نماز کے مسائل، فضیلت اور حیض و نفاس وغیرہ کا ذکر ہے۔ تیسرے حصہ میں روزہ، زکوٰۃ، حج اور متعلقات پر آسان اور عام فہم انداز میں گفتگو ہوئی ہے۔ حصہ چہارم نکاح، طلاق، خلع، وغیرہ کے مسائل پر مشتمل ہے۔ حصہ پنجم خرید و فروخت، قرض، سود، کرایہ، گروی اور ساجھے وغیرہ کے مسائل کے علاوہ کسب حلال کو موضوع بحث بنایا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ حصہ معاملات پر ہے۔ چھٹے حصہ میں رسومات کی بحث ہے۔ ساتواں حصہ اخلاق حسنہ اور رذائل سے متعلق ہے۔ آٹھواں حصہ ازدواج مطہرات، خواتین اہل بیت، صحابیات اور عالم اسلام کی دیگر خواتین کے حالات اور سیرت کے واقعات پر مستمل ہے۔ تربیت نسواں کے باب میں یہ حصہ نہایت موثر اور مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ حصہ نہم طب نبوی پر مشتمل ہے۔ اقبال نے طبقہ نسواں کیلئے طب کی تعلیم تجویز کی ہے۔ آخری حصہ میں مولانا تھانوی نے امور خانہ داری (Kitchen) وغیرہ کے بارے میں نہایت مفید باتیں لکھی ہیں۔

خلاصہ بحث:

اس تفصیل کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر دو حضرات کے تعلیمی افکار کا معروضی جائزہ مرتب کیا جاتا ہے تاکہ ایک ہی نظر میں افکار کی ہم آہنگی اور اختلاف سامنے آجائے۔

1- کہا جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے براہ راست تعلیم کے متعلق بہت کم کام کیا ہے۔ اگر اس سے مراد ہے کہ علامہ اقبال اپنے فلسفہ خودی اور بے خودی کی طرح تعلیم پر کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں لا سکے تو یہ بات کسی حد تک روا اور جائز ہے۔ وگرنہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے افکار میں تعلیم پر کافی مباحث موجود ہیں۔ دوسری طرف مولانا تھانوی نے تعلیم و اصلاح، اصلاح نسواں پر مستقل تصانیف مرتب کیں ہیں۔ ان کے وعظ اور خطبات ان تصانیف کے علاوہ ہیں یوں بھی مولانا تھانوی نے ہر موضوع پر اسقدر ضخیم علمی سرمایہ چھوڑا ہے کہ علامہ اقبال ہی کیا برصغیر کے کسی بھی جدید و قدیم عالم و دانشور کا موازنہ ان سے نہیں کیا جاسکتا۔

2- علامہ کے نزدیک تعلیم ایک ایسا مسئلہ جو تن سے من تک کی دنیا پر محیط ہے۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں تعلیم کی افادیت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کیلئے تیار کرنا ہے۔ اور اس غرض کیلئے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح معاشرہ کی تخلیق کر سکیں ان کے نزدیک تعلیم محض معلومات کا نام نہیں بلکہ زندگی اور خودی کی حفاظت کا سبب ہے۔ مختصر یہ کہ علامہ کے نزدیک تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ اچھے شہری پیدا کرنا ہے اور اچھا شہری وہ ہے جو اچھا مسلمان ہے۔ مولانا تھانوی کے فلسفہ تعلیم و تربیت کا مرکزی نقطہ بھی یہی ہے [1] کہ اچھے انسان اور اچھے

آدمی پیدا کئے جائیں انہوں نے اپنے مواعظ و ملفوظات میں بارہا فرمایا کہ "میرے یہاں آدمیت کی تعلیم ہوتی ہے" چنانچہ انہوں نے صاف لکھا ہے کہ شاہ صاحب بننا، بزرگ بننا، قطب بننا آسان ہے لیکن انسان بننا مشکل ہے مقاصد تعلیم کے اعتبار سے علامہ اقبال اور مولانا تھانوی میں مکمل اتفاق پایا جاتا ہے۔ طریقہ کار میں جزوی اختلاف کا ہونا امر ثانی ہے۔

3- ہر دو مفکر جدید تعلیم کے حامی ہیں۔ لیکن اس ضمن میں کچھ شرائط و قیود کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً علامہ اقبال ایسی جدید مغربی، انگریزی تعلیم کے سخت مخالف ہیں جس میں دین کا عنصر نہ ہو گویا آپ مغربی طرز کی سکولر تعلیم کے خلاف ہیں اور اس کو دین و مروت کے خلاف ایک سازش قرار دیتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں الحاد چلا آتا ہے۔ اور عقائد کا شیشہ پاش پاش ہو جاتا ہے۔ دراصل وہ جدید و قدیم علوم پر مشتمل نصاب تعلیم کے حامی تھے۔ دوسرے الفاظ میں وہ اسلام کی تشکیل جدید کے علمبردار تھے۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے ایک مثالی مرکزی دار العلوم کے قیام کی تجویز پیش کی۔ انہوں نے علی گڑھ میں دیوبند اور ندوہ کے بہترین مواد کو بر سر کار لانے کا مشورہ بھی دیا۔ اول مرتبہ 1910ء اور دوسری دفعہ 1924ء میں۔ مولانا تھانوی کو انگریزی زبان سیکھنے پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ بلکہ وہ اپنے اکابرین کی طرح بطور زبان اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ جو انگریزی اور مغربی علوم آتے ہیں ان پر سخت معترض ہیں کہتے ہیں کہ "انگریزی کی بدولت آدمیت بھی جاتی رہی۔ حیوانیت کا غلبہ ہو رہا ہے۔ اور دین بھی بالکل ہو جاتا ہے۔ یہ وہی بات جو علامہ اقبال پہلے فرما چکے ہیں کہ کلیسیا کا نظام تعلیم ہمارے دین و ملت کے خلاف ایک سازش ہے۔

4- علامہ عورت کو تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں اس لئے اس کی تعلیم کو سب سے زیادہ ضروری سمجھتے ہیں اور ان کا یہ فرمان قابل ذکر ہے کہ مرد کی تعلیم صرف ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کی تعلیم حقیقت میں تمام خاندان کی تعلیم ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل ہو۔ اس بارے میں اہم ترین سوال یہ ہے کہ وہ عورت کو کس قسم کی تعلیم دینا چاہتے تھے؟ ان کے نزدیک مرد و عورت کا دائرہ کار جدا جدا ہے۔ اس لئے ان دونوں کی تعلیم بھی اسی مناسبت سے ہونی ضروری ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا اولین فرض "امومت" ہے پس انہیں ایسی تعلیم دینی چاہیے جس سے وہ اپنے فرائض احسن طریقے سے ادا کر سکیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے وہ عورتوں کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم کے ساتھ اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور علم حفظ صحت پڑھانا چاہتے ہیں۔ وہ کسی بھی ایسے مضمون کے حق میں نہیں جس سے عورت کی نسائیت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

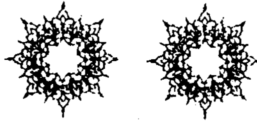
مولانا اشرف علی تھانوی بھی عورتوں کی تعلیم و تربیت کے بارے میں بڑے متفکر رہتے تھے۔ جیسا کہ انہوں نے بہشتی زیور کے دیباچہ میں اس کی ضرورت کو واضح کیا ہے وہ عورتوں کو جدید علوم و فنون کی تعلیم نہیں دینا چاہتے۔ وہ بھی علامہ کی طرح ان کو دینی علوم کی تعلیم دینا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی معاشرت اور معیشت تک کی تعلیم کی طرف بھی توجہ فرمائی ہے۔

5- علامہ اقبال اور مولانا تھانوی مخلوط تعلیم کے خلاف تھے۔ وہ عورت کو پردہ کے ساتھ تعلیم دینا ضروری خیال کرتے ہیں۔ ہر دو مفکرین پردہ کو تعلیم کی راہ میں رکاوٹ نہیں سمجھتے بلکہ مولانا تھانوی کا خیال تو یہ ہے کہ پردہ تعلیم اور مشاغل تعلیم کا معاون و مددگار ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں خواتین کی آزاد یونیورسٹی کے قیام پر بھی زور دیا ہے۔ سرکاری و نجی سطح پر پردہ کا اہتمام نہ ہونے کی صورت میں انہوں نے اپنی بچی کی تعلیم کا انتظام اپنے گھر پر کیا۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عورت کی تعلیم کو اشد ضروری خیال کرتے تھے لیکن اس کو نسوانیت کو بھی کسی قیمت پر خطرے میں ڈالنا چاہتے تھے۔

6- علامہ اقبال نے جدید دور کے تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے صنعت و حرفت کی تعلیم پر بڑا زور دیا ہے۔ لیکن اس کی کامیابی کو اخلاقیات کے قیام اور وجود سے مشروط قرار دیا ہے۔ وہ کسی بھی صنعت و کارخانہ کی کامیابی کیلئے اعتماد باہمی، دیانتداری، پابندی اوقات اور تعاون کے اصولوں کو ضروری خیال رکھتے تھے۔ مولانا تھانوی کے نظریہ تعلیم کا مرکزی نقطہ بھی اخلاقیات کی تعمیر و ترقی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرے ہاں پڑھانے

لکھانے کا روایتی انداز میں اتنا اہتمام نہیں ہے جس قدر تہذیب، اخلاق اور دیانت کا۔ آپ کا یہ قول تو مشہور ہے۔ کہ "میرے ہاں سب **تعلیموں** سے مقدم آدمیت انسانیت کی تعلیم ہے"

مختصر یہ کہ علامہ اقبال مغربی تہذیب، جدید مغربی سکولر تعلیم کے بارے میں اپنی تمام تر جدت کے باوجود اتنے ہی بنیاد پرست واقع ہوتے ہیں جتنے مولانا اشرف علی تھانوی، خاص طور پر یہ حضرات تعلیم نسواں اور اس سے متعلق رسومات میں باہم متفق نظر آتے ہیں اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات معاشرت میں عورت کی بنیادی حیثیت، دائرہ کار اور فرائض امومت وغیرہ کے بارے میں ایک ہی نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ اور تعلیم کو ان مقاصد کے زیر اثر ہی رکھتے ہیں۔



باب سوم

"تصوف"

"اجمال"

"میں حقیقی اسلامی تصوف کا کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر لئے ہیں۔ جو شخص غیر اسلامی عناصر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف"

(اقبال)

"شریعت کے پانچ اجزاء ہیں ------ پانچواں جز تصوف ہے جسے شریعت میں اصلاح نفس کہتے ہیں آج کل لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ تصوف کے لئے بیوی بچوں اور دوسرے دنیاوی امور معاشرتی کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ یہ بالکل غلط ہے۔ یہ جاہل صوفیوں کا مسئلہ ہے جو تصوف کی حقیقت کو نہیں جانتے"

(تھانوی)

تصوف

تصوف صوفیا، فقہاء فلاسفہ، شعراء اور علما کے یہاں مشترکہ مگر قدرے متنازعہ فیہ مسئلہ چلا آرہا ہے۔ یہ بات دوسری ہے کہ اس اختلاف کی نوعیت و حقیقت ایک علمی مغالطے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس موضوع پر جس ذوق و شوق سے داد تحقیق دی جارہی ہے اس سے کم از کم اتنا تو فیصلہ ہونا چاہیے تھا کہ تصوف کیا ہے؟ اور کیا نہیں ہے نیز یہ کہ اسلام کے اخلاقی نظام میں اس کی اہمیت کیا ہے؟ لیکن ظاہر ہے کہ فیصلہ طلب امور بذات خود تصوف کے حقیقی معانی و مفہوم کے تعین سے مشروط ہیں۔ یہ تعین اور زیادہ مشکل ہو جاتی ہے۔ جب کہ تصوف اسلامی اور غیر اسلامی شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔

تین مکاتیب فکر :

مسلک افراط غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فی زمانہ بھی یہ بحث تین مکاتیب فکر کے درمیان جاری و ساری ہے ایک تعداد ان قابل ذکر لوگوں کی ہے جو سرے سے تصوف کا انکار کرتے ہیں اور اسے ایک غیر اسلامی چیز قرار دینے پر مصر دکھائی دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کا موقف فقط اسی استدلال پر کیوں نہ ہو کہ تصوف کا لفظ قرآن و حدیث میں نازل نہیں ہوا، اس لئے اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ غالباً یہ لوگ اپنے نظریات میں افراط کا شکار ہیں۔

مسلک تفریط :

ان کے سامنے ایک طبقہ فکر ہے جو عصر حاضر کی تمام بدعات اور دینی بے اعتدالیوں کو تصوف کی معرفت دین اسلام میں داخل کرنے کی فکر میں ہے ان حضرات کے خلوص پر شک نہ بھی کیا جائے پھر بھی اتنی بات تو ضرور کہی جاسکتی ہے کہ یہ لوگ احکام کی علت اور حقیقت پر غور نہیں کرتے یہ حضرات اپنے افکار کے حوالے سے تفریط کا شکار معلوم ہوتے ہیں۔

مسلک اعتدال :

ایک مکتب فکر ان کے بین بین ہے جسے مسلک اعتدال کہا جاسکتا ہے علامہ اقبالؒ اور مولانا اشرف علی تھانوی کا شمار اسی فکر کے نمائندہ علماء میں ہوتا ہے۔ اور یہی طرز فکر ہے جو باب التصوف کے علاوہ بھی جملہ شعبہ ہائے زندگی میں اسلام کی روح سے مطابقت رکھتا ہے۔ کیونکہ دین اسلام کی تمام تعلیمات مبنی بر اعتدال ہیں [1]۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیں سورۃ المائدہ، آیت 77۔
سورۃ الاعراف، آیت 31۔
سورۃ لقمن، آیت 19۔
سورۃ البقرہ، آیت 190۔

مولانا اللہ یار خان نے منکرین تصوف اور قائلین تصوف کے عنوانات قائم کرکے ان طبقات پر دور حاضر کے تناظرات میں جامع کلام کیا ہے۔ [1] اور بات کو کافی حد تک عام فہم انداز میں صاف کرنے کی کوشش کی ہے لیکن یہ کوشش اپنی طرز کی پہلی بات نہیں ہے بلکہ یہ مسلسل تحریک ہے اور حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال کا تصوف اسی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔ جس طرح تصوف تواتر سے ثابت ہے۔ [2] اسی طرح اس پر کام بھی مسلسل ہو رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ تصوف کے فکری اور عملی اختلافات ہیں۔ اصولی اختلاف کوئی بری چیز نہیں ہے اس سے اچھی اور جاندار تحقیق کا امکان باقی رہتا ہے۔ لیکن اختلاف برائے اختلاف جس کی بنا تعصب ہی ہو سکتا ہے۔ یقیناً ایک قابل تشویش امر ہے ایسی صورت میں مثبت اور قابل عمل نتیجہ اخذ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی اندیشے کا اظہار جناب کبیر احمد جائسی نے اپنی کتاب "ایرانی تصوف" کے مقدمہ میں کیا ہے۔

"تصوف کے متعلق کوئی گروہ بھی دوسرے کو متاثر یا مطمئن نہیں کر سکا اور قرآئن یہ بتاتے ہیں کہ آنے والے زمانے میں بھی ایسا ہونا ممکن نہ ہو سکے گا۔ [3] یہ ایک ایسی سوچ ہے جس سے مزید تحقیق کا دروازہ بند ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک بحث بڑی طوالنی دکھائی دیتی ہے اور کئی مسائل لاینحل دکھائی دیتے ہیں لیکن اگر زیر بحث مسئلہ کی حکمت و علت وغیرہ پر غور کیا جائے اور متعلقہ مباحث کا ایک تقابلی جائزہ مرتب کیا جائے تو بے یقینی اور بدگمانی کافور ہونے لگتی ہے۔ مناسب ہوگا کہ تصوف کی وہ تعبیرات جو مغرب سے سرزد ہوئیں ان کا موازنہ مشرق کے ارباب علم اور آئمہ تصوف کے اقوال سے کیا جائے اس سے اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف (عجمی) کے اختلافات واضح ہو جائیں گے یہ تقابل یوں بھی ضروری ہے کہ اقبال اور مولانا تھانوی نے تصوف کے خصائص اور فوائد اس پس منظر میں بھی بیان کیے ہیں۔

مستشرقین یورپ اور تصوف :

دائرہ المعارف برطانیہ (Encyclopedia Britanica) میں شامل مقالہ سریت (Mysticism) کے آغاز میں تصوف کی یہ تعریف ملتی ہے۔

1۔ مولانا اللہ یار خان، دلائل السلوک، مرتبہ حافظ عبدالرزاق، ادارہ نقشبندیہ اویسیہ، دارالعرفان منارہ چکوال، بار نہم، جولائی 1992ء ص 16۔

2۔ ایضاً ص 24۔

3۔ کبیر احمد جائسی، "ایرانی تصوف" ادارہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ یونیورسٹی، علی گڑھ، طبع اول 1993ء، ص 9۔

4۔ انگریزی زبان میں تصوف کیلئے یہی لفظ استعمال ہوا ہے جس طرح درویشی، طریقت، سلوک، معرفت، عرفان، گیان، دھیان، آتما گیان، علم روحانی (قاموس مترادفات) ص 400، کیلئے تصوف کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اسی طرح ان تمام مفاہیم کیلئے انگریزی میں (Myticism) کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ (قومی انگریزی لغت، ص 1291) اس کے باوجود سریت اور تصوف مترادف الفاظ نہیں ہیں ڈاکٹر لطیف اللہ نے اپنی کتاب "تصوف و سریت" میں ان دونوں الفاظ کا تقابل کیا ہے۔ (ملاحظہ باب سوم ص 73-137)۔



"Mysticism is that aspect of Islamic belief and Practice in Which Muslim seeks to find the truth of devine love and knowledge through direct Persnal Experince of God. Its consist of varity of mystual Paths that are designed to asertain the nature of man and God, and to facilitate the expereince of the Prcsence of devine love and wisdom in the world" ۔[1]

برٹینیکا کے مقالہ نگار کی یہ تشریح محل نظر ہے "تصوف یا سریت خدا سے براہ راست تجربہ کا پہلو ہے" یہی وہ بات ہے جس سے تصوف میں اتحاد اور حلول وغیرہ کا تصور ابھرنے لگتا ہے۔ اسلامی تصوف میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ اتحاد اور حلول کا مطلب ہے "کسی ایک شے کا دوسری شے سے اس طرح متحد ہونا کہ ایک طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری بھی اس اشارہ میں شامل ہو"۔[2] اس فکر سے عقیدہ توحید پر براہ راست زد پڑتی ہے۔ جب کہ تصوف صوفیاء کے نزدیک تصوف کی بنیاد ہی توحید ہے امام قشیری فرماتے ہیں۔ "اللہ تم پر رحم کرے کہ اس جماعت کے جس قدر شیوخ گزرے ہیں انہوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی۔"[3]

جنید بغداری "آئمہ صوفیا میں شمار ہوتے ہیں آپ نے خالصتاً مفسر قرآن کے انداز میں توحید کی تعریف کی ہے۔ "کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدانیت کو کو حق جان کر اللہ کو ایک فرد یکتا جاننا۔ وہ ایسا ایک ہے جس نے کسی کو جنا اور نہ خود کسی سے پیدا ہوا اس کا نہ کوئی مد مقابل ہے، نہ کوئی مثل اور نہ کوئی ہم شبہ، بغیر اس کے اسکی کوئی تشبیہ یا کیف یا صورت یا مثال بیان کی جائے۔ اس جیسا کوئی نہیں وہ سمیع و بصیر ہے" [4]

امام جعفر صادق کا بیان ہے "جو شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے اندر ہے۔ یا کسی چیز میں سے ہے یا کسی چیز کے اوپر ہے۔ تو ہر وہ چیز اللہ کی حامل اور اللہ محمول ٹھہرا۔ اگر کسی چیز کے اندر ہے تو خدا محصور ہوا۔ اور اگر کسی چیز میں

1۔ Britanica, Vol 22, USA,615 Edilion, 1987, P18.

2۔ لوئیس ماسینون (Lous Manignon) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش پنجاب، لاہور، جلد 19738ء ص 554-

3۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن ھوازن قشیری، رسالہ قشیریہ، مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، اشاعت دوم، 1984ء ص 107-

4۔ ایضاً ص 109



سے ہے تو محدث ٹھہرا۔ یعنی پہلے موجود نہ تھا اور اب وجود میں آیا[1]۔ (یہ سب شرک کے مستوجب ہیں)
علی ہجویری حلولیہ فرقہ کے بارے میں لکھتے ہیں "حلولیہ فرقے کے لوگ کہ ان پر خدا کی لعنت ہو اجماع امت کے خلاف سراسر عقائد کے حامل ہیں۔ [2]۔ دائرہ معارف اسلامیہ میں لکھا ہے۔ "حلول سے جوہر الیہ کا تجزیہ لازم آتا ہے۔ خدا واجب الوجود نہیں رہتا اور دو ابدی ہستیاں ایک خدا اور دوسری حلول کرنے والی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اسی وجہ سے اہل سنت اور اہل تشیع نے تمام حلولیہ فرقوں کو کافر قرار دیا ہے۔" [3]۔ دائرہ معارف برطانیہ کی تعریف میں دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ عرفان الٰہی یا معرفت کیلئے دین اسلام میں کوئی پوشیدہ اور باطنی طریقہ (Mystical Path) ہے۔ قرآن حکیم نے معرفت ربانی کا نہایت واضح اور غیر مبہم راستہ بیان کیا ہے۔

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ [4]۔ گویا وہ طریق اتباع رسول ہے جس کا نمونہ بھی خود وہی رسولؐ ہیں۔

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ [5]۔

پروفیسر لطیف اللہ نے دائرہ المعارف مذہب و اخلاقیات اور دائرہ المعارف فلسفہ سے بھی طویل اقتباسات نقل کئے ہیں اور مستشرقین یورپ کے افکار کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"سریت ایسا فکری و احساساتی اور مذہبی تجربہ ہے جو ناقابل فہم ہے اور ناقابل تعریف، سریت ایسا رویہ ہے جس کا مقصد ذات الٰہی اتصال کا براہ راست احساس ہوتا ہے۔ اور اس کے توسط سے اشیاء کی حقیقت نمائی کی فہم حاصل کرتا ہے۔ یہ ایسا انفعالی تجربہ ہے جس کو مداومت اور استمرار حاصل نہیں ہے۔" [6]۔

پروفیسر موصوف نے نکلسن وغیرہ کا رد بھی کیا ہے جن کا کہنا ہے کہ تصوف یونانی اثرات کا نتیجہ تھا۔ [7]۔ یہ رہبانیت کی تدریجی شکل ہے۔ [8] یا یہ کہ یہ ہندی مذاہب سے ماخوذ ہے۔ [9]۔ اس مختصر جائزے کے بعد اب مسلم مفکرین کی آراء ملاحظہ ہوں۔

1۔ رسالہ قشیریہ، ص 117۔
2۔ سید علی ہجویری، "کشف المحجوب" کا ترجمہ فیروز الدین، فیروز سنز لاہور، بار سوم 1961، باب 14، ص 388۔
3۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 8، ص 553۔
4۔ سورۃ آل عمران، آیت 31۔
5۔ سورۃ الحزاب، آیت 21۔
6۔ پروفیسر لطیف اللہ، تصوف اور سیرت، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع اول، 1990ء، ص 78،77۔
7۔ ایضاً ص 89۔
8۔ ایضاً ص 90۔



اہل مشرق اور تصوف :

اسلامی مفکرین میں یہ امتیاز صرف اقبال کو حاصل ہے کہ انہوں نے مشرق و مغرب کا تنقیدی مطالعہ کیا ہے یورپ میں آپ کے قیام کی مدت صرف تین سال تھی (1905ء، 1908ء) اس عرصہ میں آپ نے پروفیسر براؤن، نکلسن وغیرہ سے بھرپور استفادہ کیا۔ اس کے علاوہ آپ نے کانٹ، براؤننگ، گوئٹے، نٹشے، ٹالسٹائی، کارل مارکس ہیگل اور برگساں کا گہرا مطالعہ کیا۔ اسلامی علوم اور افکار مشرق میں بھی آپ کو عبور حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ مشرق و مغرب کے درمیان ایک نتیجہ خیز موازنہ اور تقابل کرنے میں کامیاب ہوئے چنانچہ اقبال کی اس بات میں بڑا وزن ہے کہ "مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ شکل ہے۔[1] علامہ اقبال اس حقیقت سے بھی بخوبی آگاہ تھے کہ موجودہ سائنسی ترقیوں کی بنیاد وہ ہی تجربی منہاج ہے جن کے بانی اندلس کے عرب مسلمان تھے۔ چنانچہ وہ "اسلامی ثقافت کی روح" میں بڑے فخر سے لکھتے ہیں" یورپ نے اس حقیقت کو اگرچہ بہت دیر میں تسلیم کیا ہے کہ سائنس کا منہاج دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے لیکن بالآخر اسے اس کا اعتراف کرنا ہی پڑا"[2] اس سب کے باوجود اقبال کا یہ اندیشہ درست ثابت ہوا کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔[3] اور اب ہماری ذہنی مرعوبیت کا یہ عالم ہے کہ ہم نے اسلامی فلسفہ و تصوف کی بنیادیں بھی یورپ میں جا ڈھونڈیں "کشاف اصطلاحات فلسفہ"[4] میں تصوف، باطنیت اور عرفان وغیرہ کی جو تشریح ملتی ہے۔ وہ مستشرقین یورپ ہی کی بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ چند لائین ملاحظہ ہوں۔

"باطنیت، تصوف یا عرفان سے مراد ایک ایسا مذہب ہے جو انسان کو خدا کا علم براہ راست بدیہی طور پر عطا کرتا ہے۔ اور دعویٰ کرتا ہے کہ اگر اس کی تعلیمات پر عمل کیا تو خدا کا دیدار اسی طرح سے حاصل ہوتا ہے جس طرح حواس خارجی اشیاء کا[5]۔

یہاں حضرت موسیٰ کا واقعہ یاد آتا ہے جب انہوں نے اللہ سے درخواست کی تھی۔

قال ربی ارنی انظر الیک، قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقرمکانہ، فسوف ترنی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسی صعقا[6]۔

---

[1] ڈاکٹر محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، طبع سوم مئی 1986ء، ص 11۔

[2] ایضاً ص 199۔

[3] ایضاً ص 11۔

[4] یہ لغت اکرام رانا نے مرتب کی ہے اور بزم اقبال لاہور نے 1994ء میں پہلی مرتبہ شائع کیا۔ دنیا بھر میں فلسفہ کی مستند ترین ڈکشنری ہے دنیا کی مختلف اقوام نے اپنی اپنی زبانوں میں اس کے ترجمے کرائے (مرتب، اکرام رانا)۔

[5] پروفیسر سی اے قادر، اکرام رانا (مرتب) "کشاف اصلاحات فلسفہ" (Dictionary of Phyloshpy)۔ بزم اقبال، لاہور، اشاعت اول نومبر 1994ء ص 299۔

[6] سورۃ الاعراف، آیت 143۔



اس کی تفسیر میں مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ کا دیدار اس دنیا میں بھی ممکن تو ہے مگر اس آیت سے اس کا ممتنع الوقوع ہونا بھی ثابت ہوگیا اور یہی مذہب جمہور اہل سنت کا ہے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی رویت عقلاً ممکن ہے مگر شرعاً ممتنع جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے "لن یریٰ احد منکم ربہ حتی یموت" "یعنی تم میں سے کوئی شخص مرنے سے پہلے اپنے رب کو نہیں دیکھ سکتا۔" [1]۔

واقعہ کے ضمن میں فرمایا "لنریہ من ایتنا" [2]۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا۔ لقد رای من ایت ربہ الکبری [3]۔ ان دونوں آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اللہ کی ذات کو نہیں بلکہ اس کی آیات (نشانیوں) کا مشاہدہ کیا۔ مولانا سید مودودیؒ نے ہر دو آیات کا یہ مفہوم بیان کیا ہے۔ [4]۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے مسئلہ روایت میں توقف کیا ہے۔ [5]۔ البتہ آپ تجلی حق در خلق بلاحلول کے قائل ہیں۔ [6]

۔ کشاف اصلاحات فلسفہ میں تصوف کی تعریف و تشریح میں مزید لکھا ہے۔

> "فرمایا آخری حقیقت تک براہ راست پہنچنے کے لئے ہندوؤں، بدھ مت والوں، عیسائیوں اور مسلمانوں نے مختلف ریاضتیں تجویز کی ہیں۔ ہندوؤں کے یہاں یوگا سسٹم ہے۔ سمادہی سے مراد دوشن یا دیدار ہے۔ بدھ مت والے دھیان پر زور دیتے ہیں دھیان میں چار منازل ہیں انہیں طے کرنے کے بعد نروان حاصل ہوتا ہے۔ عیسائیوں کے یہاں بھی ریاضتیں ہیں اور کئی منازل سے گذرنا پڑتا ہے تب روح کا اتحاد خدا سے ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے یہاں بڑے عظیم الشان صوفی ہو گزرے ہیں انہوں نے زہد و تقویٰ کے علاوہ ریاضتیں بھی تجویز کی ہیں۔ ان سے تزکیہ نفس بھی ہوتا ہے اور سیرت کی اصلاح بھی جب معرفت کی تمام منازل طے کرلی جائیں تب انسان اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل ہو جاتا ہے۔ [7]۔

کشاف سے ملتی جلتی شرح سید علی عباس جلال پوری کرتے ہیں۔ جس سے عیسائیت، رہبانیت اور ہندی فلسفہ کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔

---

[1]۔ محمد شفیع، مفتی، معارف القرآن، ادارہ المعارف، کراچی 1981ء جلد چہارم، ص 61۔

[2]۔ سورۃ بنی اسرائیل، آیت 1۔

[3]۔ سورۃ النجم، آیت 18۔

[4]۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اشاعت پنجم 1985ء، جلد ص 588۔

[5]۔ مولانا اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، مکتبہ الحسن، لاہور، سن ندارد، جلد دوم، ص 165۔

[6]۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "حقیقتہ الطریقتہ من السنتہ الانیقتہ" مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، سجاد پبلشرز، پیشہ اخبار، لاہور، 1960ء، ص 614۔

[7]۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص 299۔



"تصوف کے لغوی معانی ہیں اس نے صوف کا لباس پہنا۔ صوف اونی کھادی کو کہتے تھے جس کو کھردرا لباس عیسائی راہب پہنا کرتے تھے۔ ان کی تقلید میں مسلمان زہاد بھی اس کھادی کا خرقہ پہننے لگے۔ تصوف کی نشوونما خراسان میں ہوئی تھی جو بدھ مت کا بڑا مرکز رہا تھا۔ چنانچہ خراسان کے صوفیاء زاویہ نشینی اور ترک دنیا پر زور دیتے تھے۔"[1]۔

پروفیسر جلالپوری کی اس تعریف میں دو چیزیں لائق توجہ ہیں اول یہ کہ مسلمان زہاد نے خرقہ پوش عیسائی راہبوں کی تقلید میں اختیار کی۔ اور دوسرے یہ کہ ترک دنیا صوفیانہ زندگی کا ایک خاص پہلو ہے۔ یہ تو سچ ہے کہ اکثر صوفیا صوف کا لباس پہنتے تھے لیکن یہ درست نہیں ہے کہ وہ ایسا راہبوں کی پیروی میں کرتے تھے۔ ابونصر سراج طوسی "کتاب اللمع" میں فرماتے ہیں کہ "صوفیا کو ان کے ظاہری لباس کی طرف منسوب کیا گیا پشمینہ پہننا انبیاء کی عادت اور اولیاء اور اصفیاء کا شعار تھا۔[2]۔ سید علی ہجویری حضور ﷺ چھوٹی آستینوں والا کرتا پہنتے تھے۔ حضرت عمر اکثر پیوند لگے کپڑے پہنتے تھے۔[3]۔ حضرت سلمان فارسی، اویس قرنی، مالک بن دینار، سفیان ثوری کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ صوف کا لباس استعمال کرتے تھے۔[4]۔ فرض کیجئے عیسائی بھی صوف کا لباس استعمال کرتے تھے[5]۔ لیکن اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ صوفیاء ان ہی کی تقلید میں ایسا کرتے تھے۔ وہ تو انبیاء اسلام کی سنت اور تہذیب نفس کیلئے ایسا کرتے تھے۔ فرید الدین مسعود کا بیان ہے کہ خرقہ وغیرہ کی ابتداء حضرت ابراہیمؑ سے ہوئی۔[6]۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ گلیم وصوف فقر و زہد کیلئے ضروری نہیں ہے۔ یہ ولایت کی علامت ہے یہ لباس صرف اس شخص کیلئے جائز ہے جس کا ظاہر و باطن دنیاوی الائشوں سے صاف ہو۔[7]۔

ہر شخص گودڑی پہننے کا مجاز ہے نہ یہ اس کے مناسب ہے بلکہ اکثر اوقات (جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے) یہ لباس ریاکاری، منافقت اور تکبر جیسی بیماری کا سبب، یا نتیجہ ہوتا ہے[8]۔

1۔ سید علی عباس جلالپوری، "خرد نامہ جلالپوری"، خرد افروز، جہلم، بار اول مئی 1993ء، ص 94،92۔

2۔ ابونصر سراج الطوسی، کتاب اللمع فی التصوف، مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، اول 1986ء ص 55۔

3۔ سید علی ہجویری، کشف المحجوب، ص 73۔

4۔ ایضاً ص 74۔

5۔ مولانا شبلی نعمانی، الفاروق، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص 389۔

6۔ فرید الدین مسعود گنج شکر، اسرار اولیاء (ملفوظات) مرتبہ خواجہ بدر الدین، پروگریسو بکس، لاہور، ص 361۔

7۔ ایضاً۔

8۔ کشف المحجوب، ص 80۔



مولانا اشرف علی تھانوی نے اس لباس کو اختیار کرنے کی حکمتیں بیان کی ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ اب یہ قابل ترک ہوگیا ہے۔[1] لباس صوف ہی سے متصل ایک مسئلہ گوشہ نشینی ہے جو ترک دنیا یا رہبانیت کی راہ ہے۔ جب کہ مشہور روایت ہے کہ "اسلام میں رہبانیت نہیں ہے"[2] اس امر میں قدرے اختلاف ہے کہ گوشہ نشینی بہتر ہے یا عوام میں مل جل کر رہنا۔ امام غزالی نے یہاں بڑی متوازن بحث کی ہے اور عدم گوشہ نشینی کی تعلیم دی ہے۔[3] صوفیا کیلئے علم بہت ضروری ہے[4] جو باہمی اختلاط کے بغیر ناممکن ہے۔ پھر زاویہ نشینی میں ترک نکاح۔ خانگی امور۔ معاشرت کے علاوہ عبادات کا حق ادا ہونا محال ہے غرض حقوق اللہ اور حقوق العباد کی بجا آوری کیلئے تمام صوفیاء نے تجرد کی بجائے متاہل زندگی بسر کی ہے۔ انبیاء نے نہ صرف شادیاں کی ہیں بلکہ اپنی روزی بھی اپنے ہاتھ سے کماتے تھے مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی مشہور زمانہ تصنیف بہشتی زیور میں چند مشہور انبیاء و رسل کا ذکر ان کے پیشہ و ہنر کے ساتھ کیا ہے۔[5] حضور ﷺ اپنی تمام ریاضت اور زہد کے باوجود بھی بکریاں چراتے، تجارت کرتے[6] خلفا راشدین جو روح تصوف کے اولین پیکر تھے[7] کے بارے میں بھی واقعات مشہور ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیق تجارت کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ذریعہ معاش ہی تجارت ہی تھا[9] حضرت عثمان کو تو ملک التجار کہا جاتا تھا۔[10]

ترک دنیا کے ضمن میں اہل صفہ کا ذکر بہت معروف ہے کہ وہ دنیا سے بالکل قطع تعلق کئے ہوتے تھے۔[12] ڈاکٹر غلام قادر لون نے لکھا ہے کہ وہ تارک الدنیا تھا اور کھانے کمانے سے بھی دور رہتے تھے[13] یہ اہل صفہ وہی اصحاب رضی اللہ عنہم رسول ہیں جن کے بارے

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الرفیق فی سواء الطریق، کتب خانہ، امدادیہ عبدالمجید بچھرایونی، 1352ھ، جلد دوم، 220

2۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار، ماسینیون نے اس حدیث کو غیر مستند، موضوع اور مجہول حدیث کیا ہے۔ (جلد 6، ص 420)

3۔ امام غزالی، کیمیائے سعادت، مترجم محمد سعید الرحمن علوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص 324 تا 329۔

4۔ کشف المحجوب، ص 26۔

5۔ بہشتی زیور، حصہ دہم، ص 23،24۔

6۔ محمد بن اسحاق بن یسار، سیرۃ ابن اسحاق، تحقیق و تعلیق، ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔ مترجم نور الٰہی ایڈووکیٹ، نقوش، رسول نمبر ادارہ فروغ اردو، لاہور، جنوری 1985ء جلد 11، باب 10، ص 76 نیز دیکھئے قاضی سلمان منصور پوری، رحمۃ العالمین، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد، جلد اول، ص 42۔

7۔ مولانا عبدالسلام ندوی، اسوہ صحابہ رضی اللہ عنہم، مکتبہ عارفین، کراچی، اشاعت اول، جون 1976ء، حصہ دوم ص 247 تا 277۔

8۔ محمد حسنین ہیکل، ابوبکر صدیق اکبر، مترجم شیخ محمد احمد پانی پتی، مکتبہ جدید، لاہور، 1961ء ص 35۔

9۔ الفاروق، ص 388۔

10۔ نقوش، رسول نمبر، جلد 13 ص 264۔

11۔ کشف المحجوب، ص 111۔

12۔ ڈاکٹر غلام قادر لون، مطالعہ تصوف، دوست ایسوسی ایٹس، لاہور، 1997ء، ص 25۔



اللہ نے حضور ﷺ سے عتاب فرمایا[1]۔ اور یہ آیت نازل فرمائی۔

لاتطرد الذین یدعون ربھم بالغد اۃ والعشی یر یدون وجھہ[2]۔

مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع، مولانا مودودی، پیر کرم شاہ نے اہل صفہ کی اصطلاح کی بجائے۔ غلام مولی، غریب اور فقراء، کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ اور اس حوالے سے بلال، عمار بن یاسر، صہیب رضی اللہ عنہ، خباب رضی اللہ عنہ عبداللہ بن مسعود، مقداد رضی اللہ عنہ اور مسعود بن انصاری کے نام لکھے ہیں۔ [3]۔ تنویر المقباس، نے "الدین یدعون ربھم" کی تشریح "مسلمان و اصحابہ من الموالی" [4]۔ کے الفاظ سے کی ہے۔ علی ہجویری نے 22 اصحاب کے نام قلمبند کئے ہیں [5]۔ مولانا عبدالقدوس ہاشمی ندوی نے اہل صفہ کے ذیل میں 135 اصحاب کا ذکر کیا ہے۔ [6]۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ صحابہ رضی اللہ عنہم تارک الدنیا تھے اور کاروبار حیات سے کنارہ کش تھے؟ اردو انسائیکلو پیڈیا کا بیان ہماری توجہ کا مستحق ہے۔ "ان میں سے بعض لوگ جنگل سے لکڑیاں کاٹ لاتے اور بیچ کر اپنی اور اپنے ساتھیوں کی ضرورت پوری کرتے۔ جو شادی کر لیتے تھے۔ وہ اس زمرے سے نکل جاتے تھے۔ حضرت بلال، ابوذر غفاری زیدبن خطاب اسی گروہ سے تھے" [7]۔ مولانا ہاشمی ندوی کا بیان بھی محل نظر ہے۔ "ان بزرگوں میں اکثر وہ ہیں جن کی اولاد تھی۔ ہ لوگ کسی طرح تارک الدنیا خانقاہی فقراء نہ تھے یہ مزدوریاں بھی کرتے تھے جہاد میں شریک ہوتے تھے اور مال غنیمت بھی حاصل کرتے تھے۔ مثلاً ابو عبید رضی اللہ عنہ بن جراح، زید بن الخطاب، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، ابوداؤد یہ لوگ صاحب جائیداد اور صاحب مال تھے۔ [8]۔ ان حالات میں تصوف سے یہ اعتراض زائل ہو جاتا ہے کہ وہ تجرد کی تعلیم ہے اور رہبانیت اور یونانی ہندو مرتاضیت سے متاثر ہوا ہے۔ ہاں یہ بات بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتیؒ کے غیر اسلامی تصوف کی اس بوتل کے بارے میں کہی جا سکتی ہے" جس کے لیبل پر شربت گلاب لکھا ہوا ہے مگر اندر عرق بھنگ و افیون بھرا ہوا ہے" [9]۔

1۔ مطالعہ تصوف، ص 25، نیز دیکھئے کشف المحجوب، ص 131۔

2۔ سورۃ الانعام، آیت 52۔

3۔ i) بیان، القرآن، جلد اول ص 439۔

ii) سورۃ الانعام، آیت 52۔

iii) تفہیم القرآن، جلد اول، ص 543۔

iv) ضیاء القرآن، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت پنجم، اپریل 1985ء، جلد اول، ص 560۔

4۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ، تنویر المقباس عن تفسیر ابن عباس، مرتب محمد بن یعقوب، تاج کتب خانہ، مردان، 1990ء، ص 87۔

5۔ کشف المحجوب، ص باب 9، ص 131۔

6۔ مولانا عبدالقدوس ہاشمی ندوی، صفہ اور اصحاب صفہ مشمولہ مقالات ہاشمی، مرتبہ ثناء الحق صدیقی، دار التذکر، لاہور، 1993ء ص 111، مقالہ مذکورہ ڈاکٹر اشرف الدین اصلاحی ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد کی فرمائش پر لکھا گیا۔

7۔ اردو انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز، لاہور، ایڈیشن III، 1984ء ص 89۔

8۔ مقالات ہاشمی، ص 112۔

9۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، دار الکتاب، لاہور، سن ندارد، ص 100۔



تصوف کی ترویج میں ایرانی شعراء اور مفکرین کا بہت بڑا حصہ ہے لہٰذا تنقیح تصوف میں ان کی نمائندگی بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر زہری خانلری نے فارسی ادب کی لغت مرتب کی ہے اسی کتاب میں تصوف و عرفان کی تعریف ان الفاظ میں ملتی ہے۔

"مسلکی است کہ از قرون اولیاء اسلام در ایران ظاہر گشت پیروان این طریق خدا راء اصل عالم وجودی دانند کہ تنہا ہستی واقعی است و در ہمہ موجودات تجلی می کند و ہر کہ نجواید بہ مقام ادبی بہ وذات او ر. شناند باید بہ ریاضت نفس و وارستگی و ترک خلائق و شہوات و اعتقاد بہ ذات احدیت و عشق شدید لزی پیوستن بہ [1]"

ذرا آگے ہی آپ نے صوفیاء کے مسلک کو وحدت ادیاں پر منطبق کیا ہے اور حافظ کا وہ شعر نقل کیا ہے [2]۔ جس میں عشق کے معنوں نے مسجد اور بت کدہ کی تمیز اٹھا دی ہے۔ اسلام جملہ اور ادیان اور مذاہب کا ان کی جگہ پر احترام تو کرتا ہے **"لا اکراہ فی الدین"** [3] لیکن جب طریق اور تقابل کی بات آتی ہے تو صاف لفظوں میں اعلان کرتا ہے۔

ومن یبتغ غیر الاسلام دنیا فلن یقبل منہ وھو فی الاخرۃ من الخسرین "[4]۔

رہی بات ریاضت کی تو اسلام میں عبادات کا ایک نظام ہے علاوہ ازیں کوئی ظاہر و باطن ریاضت بھی شروع نہیں ہے۔ یہاں ہم ایک ایسے ایرانی مفکر و محقق کی بات کرتے ہیں جسے ایرانی تصوف کا نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔ جناب سعید نفسی کی بات یوں بھی قابل ذکر ہے کہ ان کی علامہ اقبال سے خط و کتابت رہی ہے [5]۔ اور یوں بھی کہ اقبال نے جو ایرانی تصوف پر تنقید کی ہے تو اس کی وجہ کیا ہے؟ اپنی معروف تحقیق "سرچشمہ تصوف در ایران" میں ہندی اور ایرانی افکار کی تاریخ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وہرگز رابطہ انہا بریدہ نشدہ است و ہمیں سبب شدہ است کہ اندیشہ آریا بیان ہندی و آریا بیان ایرانی در سراسر دورہ بایک دیگر پیوستگی و نزدیکی کامل واشتہ است مہم ترین مراحل نزدیکی آں انخست نفوذ عقائد بودائی در افکار پیش از اسلام ایران و پس رواج ایں افکار

---

[1] ڈاکٹر زہری خانلری، کیاہ فرہنگ ادبیات فارسی دری، انتشارات بنیاد فرہنگ ایران، تیر ماہ ۱۳۴۸ ص 342۔

[2] دیکھیے دیوان حافظ، ترجمہ و حواشی قاضی سجاد حسین، مقبول اکیڈمی، لاہور، سن ندارد، ص 37۔

[3] سورۃ البقرۃ، آیت 256۔

[4] سورۃ آل عمران، آیت 85۔

[5] دیکھیے۔ مکتوب اقبال (فارسی۔ اردو) مشمولہ۔ کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، 1993ء، جلد 3 ص 294-295۔ مذکورہ خط کے حواشی سے بھی ان حضرات کے قلمی تعلق پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔



در تصوف یعنی فلسفہ مخصوص بہ آریا یہاں آسائیست "[1]۔

کشاف اصطلاحات فلسفہ اور سید جلالپوری نے جو بات بدھ مت، ریاضتوں اور ترک دنیا کے حوالہ سے کہی ہے وہ سعید نفسی کے اس جملہ یہ ایشائی آریاؤں کا مخصوص فلسفہ ہے" کی شرح بھی معلوم ہوتی ہے گویا بات وہیں کی وہیں ہے یہاں اب اس فلسفہ کا نام "تصوف ایرانی" ہے۔

"تصوف ایرانی، حکمی ست بکلی آریائی محض و اندک رابطہ بہ افکار سامی ندارد و ایں خودیکی از افتخارات و مواہب آنست"[2]۔

یہ تصوف کلی طور پر آریائی فکر ہے اور خالص ایرانی ہے۔ ایک بنیادی نکتہ بھی ملاحظہ فرمائیں اس سے آگلے صفحہ پر فرماتے ہیں۔

"نکتہ اساسی دربارہ تصوف ایران ایں است کہ تصوف ماھیتہ "طریقت" بودہ است یعنی مشرب و مسلک فلسفی بودہ ونہ "شریعت" و مذہب و دین۔ تصوف ہموار حکمت عالی و بلند پایہ ای برتر و بالا تر از ادیان بودہ است و بہ ہمین جہت ہیچ نوع عبادات و فرائض و اعمال و این گونہ فروعی کہ در ادیان بودہ است در تصوف نہ بودہ[3]۔ "

غالباً یہی وہ تصوف ہے جو پاک و ہند میں پھیلا ہے اور ایک زمانے تک اس میں عبادات کا تصور ایک اضافی چیز بن کر رہ گیا تھا۔ فاضل ایران نے بھی اس امر کا ذکر کیا ہے۔ "دلیل دیگر اختصاص آں بہ ایران این است کہ با آں ہمہ رواجی کہ تصوف ایرانی در ہند داشتہ"[4]۔ ان لائنوں سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ محض ایرانی تصوف کی بات ہو رہی ہے یا پھر یوں کہہ لیجئے کہ ان دنوں یہی تصوف اسلامی تصوف تھا۔ لیکن اقبال مستشرقین یورپ سے متفق ہیں نہ اسلامی مفکرین کے اس تصوف سے جس نے ایرانی یا عجمی تصوف کے نام سے شہرت حاصل کی ہے۔ اقبال نے اسی تصوف کی تنقید کی ہے۔ اقبال کے نظام تصوف کی تفصیل تو آئندہ آرہی ہے یہاں ایرانی تصوف کے بارے میں اقبال کا ایک تاثر ملاحظہ فرمائیں۔ اقبال اس تصوف کو عالم اسلام کے انحطاط کا سبب بتاتے ہیں۔

1۔ سعید نفسی، "سرچشمہ تصوف در ایران" تہران 1243ش، چاپ اول، ص 16۔

2۔ ایضاً ص 48۔

3۔ ایضاً ص 49۔

4۔ ایضاً ص 55۔



"آج کل مسلمان یونانی و ایرانی تصوف کی ان تاریک وادیوں میں بے مقصد و مدعا ٹامک ٹوئیاں مارتے ہونے کو ترجیح دیتا ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ گرد و پیش کے حقائق ثابتہ سے آنکھیں بند کرلی جائیں اور توجہ اس نیلی پیلی اور سرخ روشنی پر جمادی جائے۔ جیسے اشراق کا نام دیا گیا ہے۔ یہ حقیقتہ دماغ کے انخانوں سے پھوٹ پھوٹ کر نکلتی ہے جو ریاضت [1] کی کثرت و تواتر کے باعث ماؤف ہو چکے ہیں۔ میرے نزدیک یہ خودساختہ تصوف اور فنائیت یعنی حقیقت کو ایسے مقام پر تلاش کرنا جہاں اس کا وجود ہی نہ ہو دراصل یہ ایک بدیہی علامت ہے جس سے عالم اسلام کے روبہ انحطاط ہونے کا سراغ ملتا ہے"[2]۔

اب تک کی بحث سے تصوف کا جو مفہوم سامنے آتا ہے اس کی بنیاد یونانی، ہندی، اور ایرانی افکار معلوم ہوتے ہیں۔ جس میں شریعت اسلامی اور اخلاقیات کا پہلو زیر بحث نہیں آتا۔ یوں یہ تصوف اسلام کے متوازن ایک نظام کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ جب کہ اصل تصوف جسے طریقت بھی کہا جاتا ہے۔ شریعت مطہرہ ہی کا ایک جزو ہے۔ نہ صرف آئمہ صوفیاء بلکہ علماء بھی اس تصوف کے قائل نہیں چند ایک تشریحات ملاحظہ فرمائیں۔

آئمہ تصوف اور تصوف:

کتاب اللمع کا شمار تصوف کی پانچ امہات الکتب میں ہوتا ہے [3]۔ بلکہ اسے ان کتب میں اولیت کا مقام حاصل ہے۔ ابونصر سراج طوسی نے کتاب مذکور میں تصوف کی تعریف و ماہیت کے بارے میں مختلف اقوال جمع کئے ہیں۔ محمد بن علی قصاب کا قول ہے۔ "تصوف ان کریمانہ اخلاق کا نام ہے جو کسی کریم زمانے میں کسی کریم شخص سے شریف لوگوں کے سامنے ظہور پذیر ہو۔ [4]۔ ابو محمد جریری کا بیان ہے "تصوف نام ہے ہر قسم کے پختہ اخلاق کے اندر داخل ہونے کا اور ہر قسم کے کمینے، اخلاق سے باہر نکلنے کا"۔ "تصوف اخلاق حسنہ کا نام ہے جن کے اخلاق تم سے بہتر ہوں گے وہ صوفی ہونے میں بھی تم سے بہتر ہوگا۔ [6]۔ یہ قول محمد بن علی بن حسین بن علی ابی طالب کا ہے جس کو سید علی ہجویری نے بھی کشف میں نقل کیا ہے [7]۔ تصوف کی یہ تمام تعریفیں بالمعانی براہ راست حضور ﷺ کی اس حدیث تک پہنچتی ہیں جس میں آپ نے اپنی بعثت کا مقصد اخلاق حسنہ کی تکمیل قرار دیا ہے۔ [8]۔

---

[1] ڈاکٹر خانلری نے فرہنگ ادبیات فارسی میں تصوف کی جو تعریف کی ہے اس میں یہ جملہ موجود ہے۔ "عارفان از راہ عشق و ریاضت نفس بہ آں فائل می آیند" (دیکھئے فرہنگ ادبیات فارسی، ص ۳۴۲، ۳۴۳)۔

[2] "اسلام اور تصوف" مشمولہ "مقالات اقبال" ص 300۔

[3] ڈاکٹر شیر زمان، پیش لفظ، کتاب اللمع فی التصوف، ص ۱۔

[4] ابو نصر سراج طوسی، کتاب اللمع فی التصوف، مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، اشاعت اول، 1986ء، ص 59۔

[5] ایضاً، ص 511۔

[6] رسالہ قیشریہ، ص 510۔

[7] دیکھئے کشف المحجوب، ص 66۔

[8] مولانا منظور نعمانی (مرتب) معارف الحدیث، دار الاشاعت، کراچی، جلد دوم، ص 164 تا 187۔



کتاب اللمع میں تصوف کی تعریف میں حضرت جنید کا یہ قول موجود ہے۔ "تصوف یہ ہے کہ تو اللہ کے پاس بغیر کسی تعلق کے رہے"[1]۔ رسالہ قشیریہ میں آپ کے متعدد اقوال میں صرف ایک نقل کیا جاتا ہے۔ "تصوف حضور قلب سے ذکر کرنے اور سن کر وجد میں آنے اور اتباع سنت کرتے ہوئے عمل کرنے کا نام ہے"[2]۔ اللمع میں ذوالنون مصری کا فرمان ہے "صوفی وہ ہے جو اللہ کو ہر چیز پر ترجیح دے"[3]۔ ابونصر سراج نے اس قول کو ذوالنون مصری سے منسوب کیا ہے جب کہ علامہ قشیری نے اس روایت کو خود ابونصر سراج ہی کا بیان کیا ہے۔[4]۔ علامہ سراج اور قشیری نے اپنی کتب میں تصوف اور صوفی پر مفصل گفتگو کی ہے مزید تفصیل وہیں ملاحظہ فرمائی جائے۔ امام غزالی (1058ء/450ھ - 1111ء/550ھ) پانچویں صدی کے فقہ، حدیث اور تصوف کے امام ہیں۔ آپ نے تصوف کو یونانی، رومی، عجمی اور ہندی دیومالائی تصورات سے آزاد کرکے تابع شریعت کرنے کی سعی کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ "انسان کی سعادت کا راز اللہ کی معرفت اور عبادت ہے"[5]۔ شریعت کی اتباع کرنا، اس کی حدود کا احترام کرنا اور اس کے احکامات کو ماننا یقیناً سعادت کی راہ ہے اور یہی بندگی کے معانی ہیں تو جو کوئی شریعت کی حدود سے تجاوز کرے گا اپنے ہاتھوں ہلاک ہو جائے گا۔[6]۔

امام محمد ابن تیمیہ کو تصوف کا نقاد خیال کیا جاتا ہے[7]۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے بھی نام نہاد صوفیوں پر تنقید کی ہے سالک اور صوفی کے متعلق امام کا یہ فتویٰ قابل توجہ ہے۔

"فالسک الطریق الفقر والتصوف والزھد والعبادۃ ان لم یسلک بعلم یوافق الشریعتہ، والا کان ضالا عن الطریق، و کان مایفسدہ اکثر مما یصلحہ والسالک من "الفقہ والعلم والنظر ولکلام" ان لم یتابع الشریعہ" ویعمل بعلمہ والا کان فاجرا ضالا عن الطریق"[8]۔

آپ کے قلمبند خاص حافظ ابن قیمؒ نے غیر اسلامی تصوف اور بدعات کے خلاف قابل قدر کام کیا ہے۔ اور مدارج السالکین

1۔ کتاب اللمع فی التصوف، ص 59۔

2۔ اسالہ قشیریہ، ص 512۔

3۔ کتاب اللمع فی التصوف، ص 60۔

4۔ رسالہ قیشریہ، ص 513۔

5۔ کیمیائے سعادت، ص 58۔

6۔ ایضاً ص 59۔

7۔ محمد یوسف کوکن عمری، امام ابن تیمیہ، ذوالنورین اکادی، بصیرہ، بار اول 1982ء، ص 264 تا 364۔

8۔ امام محمد ابن تیمیہ، مجموعہ فتاوئی (عربی) جمع و ترتیب عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم، سعودی عرب، سن ندارد، جلد 10، ص 27۔



کے نام سے تصوف پر ایک کتاب بھی لکھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ محض خشک سلفی ہی نہ تھے بلکہ اسلامی اور حقیقی تصوف کا لطف بھی رکھتے تھے۔ آپ نے اسلامی تصوف کو غیر اسلامی عقائد سے کیونکر پاک کیا ہے اس کی کچھ تفصیل "حیات حافظ بن قیم[1]" میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

برصغیر میں یہی کام مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال نے سرانجام دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب "اسلام پر تصوف کا رنگ اس حد تک غالب آچکا تھا کہ بیسیوں صدی کے شروع تک کسی کو یہ خیال بھی نہ ہوتا تھا کہ کسی صوفیانہ سلسلے میں داخل ہوئے بغیر انسان اسلام کی برکات سے مستفید ہو سکتا ہے"[2]۔

تاریخ تصوف کا یہ المیہ بہت ہی توجہ طلب رہا ہے کہ توحید کے مقابلہ میں شرک، سنت کے مقابلہ میں بدعت اور بہت سے غیر شریعی اور تصوف کی راہ سے اسلام میں داخل ہوئے اور بعض نام نہاد صوفیوں نے جن کا اصل تصوف سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا انہیں خرافات کو تصوف کا جامہ پہنانا چاہا۔ جناب مجدد الف ثانی کا یہ زمانہ شخصیت پرستی کا دور تھا جس میں مغل شہنشاہوں کے آداب شاہی اور عجمی ملوکیت کو بڑا دخل حاصل تھا[3]۔ اسی اکابر پرستی کی وجہ سے تصوف میں چلہ کشی۔ قبر پرستی۔ غلاف و چادر اندازی۔ مزاروں پر چراغاں سماع بالمزامیر۔ سجدہ تعظیمی، کورنس بجالانا۔ ہاتھوں کو بوسہ دینا۔ مردوں کے علاوہ عورتوں کا اپنے مرشد سے بے حجابی اور ان کی قدم بوسی وغیرہ جیسے امور اجزائے تصوف بن چکے تھے۔ مسلمانوں کو ایک مغالطہ یہ ہوا کہ وہ فرائض نماز، روزہ وغیرہ کی بجائے نوافل، ذکر و اذکار اور قوالی و سماع ہی کو دین سمجھنے لگے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے عقائد بگڑے جس سے ایمان کو ضعف پہنچا۔ اسکے ساتھ اعمال چھوٹے جس سے مسلم کردار کا تشخص ختم ہو گیا۔ ان حالات میں حضرت مجدد الف ثانی نے شعار اسلام کی ترویج اور عقائد کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ آپ نے ان اصلاحات کے لئے غیر روایتی طریقہ اختیار کیا۔ آپ نے بادشاہ، امراء، وزراء، علماء مشائخ، سلسلہ کے مریدین، صاحبزادگان اور تمام سالکوں کو خطوط لکھے۔ جو "مکتوبات امام ربانی" کے نام سے معروف ہوئے۔ انہیں خطوط کے بارے میں شیخ اکرام نے لکھا ہے "ہندوستان میں تصوف کی تھوڑی کتابوں کو وہ قدر و منزلت حاصل ہوئی جو مکتوبات ربانی کو نصیب ہوئی[4]" یہ مکتوبات اصلاح احوال تصوف میں بڑے موثر ثابت ہوئے۔

---

[1]۔ پروفیسر عبد العظیم عبد السلام (قاہرہ یونیورسٹی) "حیات حافظ ابن قیم" مترجم پروفیسر غلام احمد حریری، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت 1989ء، باب سوم۔

[2]۔ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 1986ء ص 285۔

[3]۔ ایضاً ص 288۔

[4]۔ ایضاً ص 325۔



چند مکتوبات سے اقتباسات کے نمونے ملاحظہ ہوں۔ بنیادی عقائد کا استحکام اور ارکان اسلام کا قیام ہی شریعت ہے۔ جاہل تکیہ نشینوں کے ہاں ان مبادیات اسلام کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی۔ یہ امر آج بھی لائق توجہ ہے کہ بعض دینی حلقوں میں فرائض کی بجائے نوافل اور ثانوی چیزوں کی طرف زیادہ رجحان پایا جاتا ہے حالانکہ نوافل تو اضافہ کی چیز ہے کہ فرائض میں کچھ کوتاہی نکلے تو نوافل سے پوری ہو جائے۔ جیسا کہ حدیث ہے کہ بندہ کے پاس نوافل کا ذخیرہ ہونا چاہیے لیکن یہ اسی وقت کام دے گا جب شریعت احکام کی ترتیب فرائض، واجبات، سنن وغیرہ کو بحال رکھا جائے گا۔ اسی پس منظر میں مجدد الف ثانی نے شیخ نظام تھانیسری کو لکھا تھا۔

"مقربات اعمال یا فرائض اندیا نوافل۔ نوافل را در جنب فرائض ہیچ اعتبار نیست ادائے فرضے از فرائض در وقتے از اوقات بہ از ادائے نوافل ہزار سالہ است اگرچہ بہ نیت خالص ادا شو ہر نفلے"[1]۔

مجدد کی تحریک احیاء شریعت کی تحریک تھی چنانچہ آپ نے فرائض کے ساتھ ساتھ سنت کے احیاء پر زور دیا تاکہ بدعات خود بخود سنن سے متبدل ہو جائیں۔ شیخ محمد چتری کے نام ایک خط میں اپنی اسی خواہش کا اظہار کیا ہے۔

"ابن فقیر از نقد وقت خود ملینو۔سد کو مدتہا از علوم و معارف و از احوال و مقامات در رنگ ابر نسیان ریختیستد و کاریکہ باید کرد۔عنایت اللہ سبحانہ، کروند والحال ارزدے نماندہ است الا آنکہ احیائے سنتے از سنن مصطفویہ علی صاجہاالصلوت والسلمات نمودہ آید"[2]۔

ظاہر جو شخص ایک سنت کے احیاء کو اپنی زندگی کی خواہش قرار دیتا ہے وہ شریعت کے جملہ احکام کی بجا آوری اور ترویج ہی کو اپنی زندگی کا مقصد سمجھتا ہے۔ ایک خط میں شریعت کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔

"شریعت راسہ جزواست علم و عمل و اخلاص تاویں ہر سہ جزو متحقق نشوند شریعت متحقق نشود و چوں شریعت متحقق شد رضائے حق سبحانہ وتعالی حاصل گشت کہ فوق جمیع سعادات دنیویہ واخرویہ است"[3]۔

اسی مکتوب میں آپ نے شریعت کی طریقت پر فضیلت ثابت کرتے ہوئے طریقت و حقیقت کو شریعت کا خادم کہا ہے۔

1۔ مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، مرتبہ نور احمد، نور کمپنی، لاہور، دسمبر 1964ء، دفتر اول، حصہ اول، مکتوب 29، ص 78۔

2۔ ایضاً ص 100۔

3۔ مکتوب بنام ملا حاجی محمد، ایضاً ص 99۔



"... طریقت و حقیقت کہ صوفیہ باں ممتاز گشتہ اند ہر دو خادم شریعت اند در تکمیل جزو ثالث کہ اخلاص است پس مقصود از تحصیل آں ہر دو تکمیل شریعت است نہ امر دیگر و رائے شریعت"[1] شیخ محمد مہری کے نام ایک خط میں آپ نے شریعت کو مغز اور طریقت و حقیقت کو چھلکے سے تشبیہ دی ہے۔[2]

برصغیر کے عوام کا مزاج متصوفانہ رہا ہے یہاں تک ہمارا ادب، فلسفہ، مذہب تصوف کی گود میں پلا ہے۔[3] اگر اس میں تحقیق و تنقید کا عنصر بھی شامل ہوتا تو کچھ مضائقہ نہ تھا۔ لیکن اس کی بجائے عوام تقلید کے خوگر ہیں۔ اس کے نتیجہ میں بعض صوفیانہ تحریکیں اس زور شور سے اٹھیں کہ تصوف ان کی پہچان بن کر شریعت کا قائم مقام ٹھہرا۔ ان لوگوں نے جز کو کل پر اہمیت دی اور شریعت کی جگہ تصوف ہی کی بات کرنے لگے۔ حضرت مجدد نے بہت پہلے اس خطرناک روش کو بھانپ لیا چنانچہ ایک سالک کو لکھتے ہیں کہ کل قیامت کو شریعت کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ نہ کہ تصوف کے بارے میں

"فردائے قیامت از شریعت خواہند پرسید از تصوف نخواہند پرسید۔ دخول جنت و تجنب از نار وابستہ باتیان شریعت است انبیاء صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیمات علیہم کہ بہترین کائنات اند بشرائع دعوت کہ وہ اند و مدار نجات براں ماندہ و مقصود از بعثت ایں اکابر تبلیغ شرائع است"[4]

اتباع شریعت، ترویج شریعت اور امور شرعیہ سے متعلق بحث مکتوبات کا اصل مرکزی موضوع ہیں۔ مزید تفصیل کیلئے دفتر اول کے حصہ اول و دوم میں شامل مکتوبات دیکھے جائیں۔[5] مجدد الف ثانی کے 40 سال بعد شاہ ولی اللہ آتے ہیں۔ یہ زمانہ (1703 - 1762) عین مسلمانوں کے زوال کا دور ہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے بعد مملکت کے ہر شعبہ میں تیزی سے تنزل شروع ہوا۔ سیاسیات، اسلامیات اور معاشیات کے محاذوں پر مسلمان پسپا ہو چکے تھے۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی ساری قوت انہیں میدانوں میں صرف کی۔ ہندوستان میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے جو کام آپ نے کیا اس کی نظیر پیش کرنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔

تصوف کی اہمیت، ضرورت اور اصلاح پر آپ نے گرانقدر کام کیا اور لمعات، تفہیمات الہیہ، انفاس العافین اور قول الجمیل جیسی کتب کے علاوہ متعدد رسائل تحریر کیے۔ متنازعہ تصوف کے علاوہ آپ نے شیعہ سنی اختلافات کی نہایت

1۔ مکتوب مجدد الف ثانی بنام ملا حاجی محمد لاہور، مکتوبات ربانی، دفتر اول، حصہ اول، ص 99۔

2۔ مکتوب 40 مجدد بنام شیخ محمد چتری، دفتر اول، حصہ اول، ص 104۔

3۔ رود کوثر، ص 564۔

4۔ مکتوب مجدد (48) الف ثانی، بنام شیخ فرید بخاری، مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ دوم، ص 24۔

5۔ دیکھیے مکتوب نمبر 51، 52، 54، 59، 74، 75، 76، 81، 83، 84، 85، 91، 97، 111 اور 114۔



عمدہ تطبیق کی کوشش کی ہے شیخ اکرام نے شاہ صاحب کی ان خصوصیات کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے

"شاہ صاحب کی سب سے نمایاں خوبی "عدل و اعتدال" ہے جو کوئی ان کے فلسفہ اور رجحانات پر تبصرہ کرتا ہے ایسے "متوازن دل و دماغ"، "معتدل مزاج"، "ہمہ گیر فطرت"، "جامعیت"، "توازن صادق"، "اعتدال صحیح" یا اس کے الفاظ کا استعمال کرنے پڑتے ہیں" [1]

"ہمات میں تاریخ تصوف کو چار ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلا دور دور رسالت اور صحابہ کے دور پر مشتمل ہے اس دور میں تصوف کی خصوصیات شرعی احکام کی بجا آوری ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم اللہ تعالیٰ سے قرب و حضوری کی نسبت اعمال شریعت اور ذکر و افکار کے سوا کسی اور ذریعے سے حاصل کرنے کی سعی نہ کرتے تھے۔ تصوف کا دوسرا دور حضرت جنید بغدادی کا زمانہ ہے۔ جس میں سماع، وجد، شطح، کشف اور کرامت تصوف کا حصہ بنتے ہیں۔ تیسرا دور جو ابو سعید بن ابی الخیر اور ابوالحسن فرقانی کا زمانہ جس میں اعمال ظاہری کی بجائے باطنی احوال پر توجہ مرکوز رہی۔ گویا طریقت اور باطنیت کو شریعت پر ترجیح کا رجحان پیدا ہوا اور چوتھا دور شیخ ابن عربی کا زمانہ ہے" [2] جب وحدت الوجود اور حلول کا عقیدہ تصوف میں داخل ہوا جس کی علماء و فقہا نے سخت تنقید کی ہے۔ لیکن شاہ صاحب نے ان طبقات تصوف میں سے کسی ایک کی بھی تنقید کی ہے نہ تنقیص بلکہ تاویل سے کام لیتے ہوئے کہا ہے۔

"بالجملہ ایں چہار راہ قدم الصدق است در ملا اعلی و واجب آں است کہ کلام ہر طبقہ را بر مناسب اذواق دلے حمل کنند و یکے را بر مذاق دیگر نیارند [3] "

1۔ رود کوثر، ص 577۔

2۔ شاہ ولی اللہ، ہمعات اکادمیہ الشاہ ولی اللہ دہلوی، حیدر آباد، بار اول 1964ء جلد ۲ ص ۱۶ تا ۱۹۔

3۔ ایضاً ص 20



یہاں یہ امر لائق توجہ ہے کہ شاہ صاحب اکابر صوفیا کے اقوال و احوال کی تاویل کرتے ہیں۔ علم و عمل سے بے نیاز صوفی اور تصوف کی تائید نہیں کرتے تفہیمات الہیہ کی یہ عبادت قابل توجہ ہے جس میں شاہ موصوف نے اپنا مسلک اعتدال خوب خوب واضح کیا ہے۔

" ونحن لا نزدری احدا من العلما فالکل طالبو الحق ولا تعتقد المعمتہہ فی احد غیر النبی صلی اللہ علیہ و سلم فی معرفتہ الخیر و الشر الکتاب علی تاویل الصریح و معروف السنتہ لا اجتہاد العماء ولا اقوال الصوفیتہ، لیس منا من لم یتدبر کتاب اللہ و لم یتفہم حدیث نبیتہ صلی اللہ علیہ و سلم لیس منا من ترک ملازمتہ العلماء اعنی الصوفیتہ الذین لہم خط من الکتاب و السنتہ و الالرسخین فی العلم الذین لہم خط من الصوفیہ او المحدثین الذین لھم حظ من الحدیث او الفقہاء الذین لھم خط من الفقمہ، واما الجہال من الصوفیتہ و الجماہدون للتصوف فاولٹک قطاع الطریق و الصوص الذین فایاک و ایاھم جعلنا اللہ سبحانہ ممن یطیعہ و یتبع رضوانہ و لا یسرک بہ شیاء فانما نحن باونہ و السلام "[۱]۔

اس سہ فریقی بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ حقیقی اسلامی تصوف اور صوفی کا حقیقی نو فلاطونیت، عیسائیت، رہبانیت، ویدانیت اور ایرانیت سے کوئی تعلق نہی ہے۔ نہ اس میں کوئی عیب سے نہ راز، نہ یہ ناقابل بیان ہے۔ اور نہ ہی ناقابل فہم، نہ جسمانی ریاضتوں کا کوئی ازیت ناک نظام ہے اور نہ ترک دنیا کا پیغام اور نہ جنگل و بیاباں میں گھاس پھونس کھانے کا نام۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے چند ایسے ہی امور کا ذکر بڑے صریح الفاظ میں کیا ہے جن کو آج کل تصوف کی شرائط، پہچان اور صوفی حضرات کی کرامات تصور کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا عالی تصوف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"نہ اس میں کشف و کرامات ضروری ہے، نہ قیامت میں بخشوانے کی ذمہ داری ہے۔ نہ دنیا کی کاربرآری کا وعدہ ہے کہ تعویز گنڈوں سے کام بن جاویں یا مقدمات دعا سے فتح ہو جایا کریں یا روزگار میں ترقی ہو یا جھاڑ پھونک سے بیماری جاتی رہے یا ہونے والی بات بتلا دی جائے نہ تفرقات لازم ہیں کہ پیر کی توجہ سے مرید کی از خود اصلاح ہو جائے اس کو گناہ کا خیال ہی نہ آوے خود بخود عبادت کے کام ہوتے رہیں، مرید کو زیادہ ارادہ بھی نہ کرنا پڑے یا علم دین و قرآن میں ذہن و حافظہ بڑھ جائے نہ ایسے باطنی کیفیات پیدا ہونے کی کوئی معیاد ہے کہ ہر وقت یا عبادت کے وقت لذت سے سرشار رہے۔

۱۔ شاہ ولی اللہ، تفہیمات الہیہ، اکادمیہ شاہ ولی دہلوی، حیدر آباد۔



عبادت میں خطرات ہی نہ آویں، خوب رونا آوے ایسی محویت ہو جائے کہ اپنی خبر نہ رہے، ذکر و شغل میں انوار و غیر کا نظر آنا یا کسی آواز کا سنائی دینا ضروری ہے اور نہ عمدہ عمدہ خوابوں کا نظر آنا یا الہامات کا صحیح ہونا لازمی ہے۔"[1]

مولانا اللہ یار خان صاحب نے بھی اس ساری عبارت کو اپنی کتاب میں دہرایا ہے[2]۔

پھر تصوف کیا ہے :

پھر تصوف کیا ہے؟ اس کی تعریف نہایت سادہ اور تفہیم بالکل آسان ہے۔ تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق کا نام ہی تصوف ہے اور یہی اس کی حقیقت ہے۔ تمام آئمہ صوفیاء نے تصوف کی یہی تعریف فرمائی ہے۔ اہل فن نے تصوف کو طریقت اور حقیقت کے نام دیئے ہیں جو شریعت کے مشروط اور مقید ہے جیسا کہ مکتوبات ربانی کے حوالہ سے عرض کیا جا چکا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی "احسان" یعنی اخلاص فی العمل کو تصوف سے تعبیر کیا ہے۔

مولانا تھانوی نے سلوک کی جو تعریف کی ہے وہ محولہ بالا تمام مباحث کا خلاصہ دیکھائی دیتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ تصوف کا اصل مقصد اللہ تعالیٰ کو راضی کرنا ہے۔

> "اصل مقصد حق تعالیٰ کا راضی کرنا ہے جس کا ذریعہ ہے شریعت کے حکموں پر پورے طور سے چلنا ان حکموں سے بعضے متعلق ظاہر کے ہیں جیسے نماز و روزہ و حج و زکوٰۃ وغیرہ اور جیسے نکاح و طلاق و ادائے حقوق زوجین و قسم و کفارہ قسم وغیرہ۔ اور جیسے لین دین و پیروی مقدمات و شہادت وصیت و تقسیم ترکہ وغیرہ اور جیسے سلام و کلام و طعام و منام و تعود و قیام و مہمانی و میزبانی وغیرہ ان مسائل کو علم فقہ کہتے ہیں اور بعض متعلق باطن کے ہیں۔ جیسے خدا سے محبت رکھنا، خدا سے ڈرنا، خدا کو یاد رکھنا، دنیا سے محبت ہونا۔ خدا کی مشیت پر راضی رہنا۔ حرص نہ کرنا۔ عبادت میں دل کا حاضر رکھنا۔ دین کے کاموں کو اخلاص سے کرنا۔ کسی کو حقیر نہ سمجھنا۔ خود پسندی نہ ہونا۔ غصہ کو ضبط کرنا وغیرہ ان اخلاق کو سلوک کہتے ہیں۔[3]

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی، تکشف عن مہمات التصوف، سجاد و پبلشرز، لاہور، جولائی 1960ء، ص 38۔

2۔ دلائل السلوک، ص 17۔

3۔ تکشف عن مہمات التصوف، ص 38۔



مولانا اشرف علی تھانوی کی اس تشریح پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ عین شریعت ہے۔ گویا کاروبار حیات کو اس طرح شریعت کے تابع کرنا کہ مقصود صرف اللہ کی رضا رہ جائے۔ یہی تصوف ہے۔ آپ نے غور فرمایا کہ مولانا نے "حقوق اللہ اور حقوق العباد" کی ادائیگی ہی کو سلوک یا تصوف کہا ہے۔ اور دین اسلام کی جامع ترین تعریف بھی یہی ہے حقوق اللہ (عقائد و عبادات) اور حقوق العباد (معاملات و اخلاقیات وغیرہ) بطریق احسن ادا کر دیا جائے۔ یہی وہ امور ہیں جنہیں مولانا تھانوی نے فقہ کہا ہے اب صرف الفاظ کا انتخاب رہ جاتا ہے۔ آپ انہیں شریعت کہیں تصوف بات ایک ہی ہے۔

روح تصوف اور قرآن

تصوف شریعت ہے، شریعت قرآن و حدیث سے ماخوذ فقہ ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ تصوف قرآن ہے؟ نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تصوف کی روح اور تعلیم قرآن میں موجود ہے۔ تصوف کا موضوع باطنی اصلاح ہے۔ جس کو علمی زبان میں تقویٰ اور تزکیہ نفس کہا جاتا ہے۔ تمام عبادات کی غرض و غایت یہی تقویٰ ہے۔ آغاز قرآن میں اللہ نے اس کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

ذلک الکتب لاریب فیہ ھدی للمتقین[1]۔

گویا تقویٰ کے بغیر یہ کتاب ہدایت نہیں دے سکتی[2]۔ چند آیات جن میں تقویٰ کی اہمیت بیان کی گئی ہے۔

واتقو اللہ واسمعو[3]۔

واتقوا اللہ واعلمو ان اللہ بکل شئی علیم[4]۔

واتقو اللہ واعلمو ان اللہ بما تعلمون بصیر[5]۔

وان تحسنوا وتتقوا[6]۔

یایھا الذین امنو اتقوا اللہ حق تقتہ[7]۔

فاتقو اللہ یاولی الالباب تعلکم تفلحون[8]۔

ولباس التقوی ذلک خیر " ذلک من ایت اللہ لعلھم یذکرون[9]۔

---

[1]۔ سورۃ البقرۃ، آیت ۲۔

[2]۔ متقین کی خصوصیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن غیر متقی لوگوں کیلئے ہدایت نہیں ہے ملاحظہ ہو (معارف القرآن، جلد اول ص 108)۔

[3]۔ سورہ المائدہ، آیت 180 [4]۔ سورۃ البقرہ، آیت 231۔

[5]۔ سورہ البقرہ، آیت 233 [6]۔ سورۃ النساء، آیت 128۔

[7]۔ سورہ آل عمران، آیت 102 [8]۔ سورۃ المائدہ آیت 100۔

[9]۔ سورۃ الاعراف، آیت 26۔



قرآن حکیم میں آیت ملاحظہ فرمائیں

فمن اتقی و اصلح فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون [1]۔

یہاں اس آیت کا اس آیت سے موازنہ فرمایئے جس میں اللہ نے اپنے نیک بندوں کو خوشخبری سنائی ہے۔

الا ان اولیاء اللہ خوف علیھم ولا ہم یحزنون [2]۔

اور نہ جانے کتنی ایسی آیات بینات ہیں جن میں اللہ نے تقویٰ کی تاکید فرمائی ہے۔ ابن کثیر تقویٰ کی تعریف میں فرماتے ہیں۔

"تقویٰ کے اصل معانی بری چیزوں سے بچ رہنے کے ہیں اصل میں یہ وقویٰ ہے اور وقایت سے ماخوذ ہے۔ نابغہ وغیرہ کے اشعار میں بھی آیا ہے۔ حضرت ابی بن کعب سے حضرت عمر ﷺ نے پوچھا کہ تقویٰ کیا ہے انہوں نے کہا کبھی کانٹے دار راستے پر چلے ہو جیسے وہاں کپڑے اور جسم کو بچاتے ہو ایسے ہی گناہوں سے بال بال بچنے کا نام تقویٰ ہے [3]۔

اب سوال یہ ہے کہ تقویٰ پیدا کیسے ہو یہ غیر شرعی ریاضتوں سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ عبادات کے ذریعہ سے یہ صفت آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے۔

یاایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون" [4]۔

اس آیت میں ہر قسم کی عبادت کی غرض و غایت تقویٰ بیان فرمائی ہے۔ نماز کے بارے میں فرمایا کہ برائی اور بے حیائی سے روکتی ہے۔

ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر [5]۔

روزہ کے بارے میں خصوصیت سے فرمایا گیا ہے۔

یاایھا الذین امنو کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون [6]۔

حج کے پس منظر میں فرمایا **و تزودو فان خیر الذاد التقوی** [7]۔

ان تمام آیات سے مقصود تقویٰ کا وجود ہے جو امور خیر سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مومن کا بہترین زاد راہ ہے۔ جس کی عدم موجودگی میں راہ حق کا مسافر کہیں لٹ بھی سکتا ہے۔ [8]۔ سورۃ البقرۃ میں حضور ﷺ کی بعثت کے مقاصد بیان ہوئے ہیں۔

ربنا وابعث فیھم رسولا منھم یتلو علیھم ایتک ویعلمھم الکتب والحکمۃ ویزکیھم [9]۔

---

[1]۔ سورۃ الاعراف، آیت 35 [2]۔ سورۃ یونس، آیت 62۔

[3]۔ عماد الدین ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر (اردو)، تعمیر انسانیت، لاہو، طبع اول 1984ء، جلد 61، ص 61۔

[4]۔ سورۃ البقرۃ، آیت 21 [5]۔ سورۃ العنکبوت، آیت 45۔

[6]۔ سورۃ البقرۃ، آیت 183۔ [7]۔ سورۃ البقرۃ، آیت 197۔

[8]۔ مولانا امین اصلاحی، "حقیقت دین"، انجمن خدام القرآن، لاہور، ص 323۔ [9]۔ سورۃ البقراء، آیت 129۔



دوسری جگہ تزکیہ نفس کو مقدم رکھتے ہوئے فرمایا۔

لقد من اللہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلو علیھم ایتہ ویزکیھم و یعلمھم الکتب والحکمتہ [1]۔

سورۃ جمعہ کی اس آیت میں بھی اسی ترتیب کو بحال رکھا گیا ہے۔

ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم یتلو علیھم ایتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتب والحکمتہ [2]۔

ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ بعثت نبوی کا ایک اہم مقصد "تزکیہ نفس" ہے۔ اور یہ مقصد تعلیم وحکمت کے ماسوا ہے۔ اور اس کا تعلق اعمال و افعال کی دنیا سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مفسرین نے ان آیات سے "سلوک و تصوف" کا استنباط کیا ہے۔

"حضور ﷺ کے فرائض منصبی تزکیہ ہے جس کے معانی ہیں ظاہری و باطنی نجاسات سے پاک کرنا۔ ظاہری نجاسات سے تو تمام مسلمان واقف ہیں، باطنی نجاسات کفر اور شرک، غیر اللہ پر اعتماد کلی اور اعتقاد فاسد، نیز تکبر و حسد، بغض، حب دنیا وغیرہ ہیں۔ [3]۔ اگرچہ علمی طور پر قرآن وسنت کی تعلیم میں ان سب چیزوں کا بیان آگیا ہے، لیکن تزکیہ کو آپ کا جداگانہ فرض قرار دے کر اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے کہ جس طرح محض الفاظ کے سمجھنے سے کوئی فن حاصل نہیں ہو جاتا اسی طرح نظری اور علمی طور پر فن حاصل ہونے سے اس کا استعمال اور کمال حاصل نہیں ہوتا جب تک کسی مربی کے زیر نظر اس کی مشق کی عادت نہ ڈالے، سلوک و تصوف میں کسی شیخ کامل کی تربیت کا یہی مقام ہے کہ قرآن وسنت میں جن احکام کو عملی طور پر بتلایا گیا ہے ان کی عملی طور پر عادت ڈالی جائے" [4]۔ اب اگر کوئی صاحب یہ فرمائیں کہ ہم تقویٰ اور تزکیہ نفس کو تصوف کیوں کہیں؟ تو دراصل محض الفاظ اور نام کا انکار ہے۔ جس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ سید علی ہجویری نے خوب فرمایا ہے۔

"تصوف کے انکار سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر صرف اسم تصوف کا انکار کرتے ہو تو مضائقہ نہیں۔ کیوں کہ معنی اپنے مسمی سے بیگانے ہوتے ہیں۔ اور اگر اصل تصوف کے معانی و معارف کا انکار کرتے ہو تو یہ پیغمبر ﷺ کی پوری شریعت اور ان کی عمدہ خصلتوں کا انکار ہے۔ [5]۔

---

[1]۔ سورۃ آل عمران، آیت 163 [2]۔ سورہ جمعہ، آیت 2۔

[3]۔ مولانا مودودی نے بھی تزکیہ کے کچھ ایسے ہی معانی بیان کئے ہیں "زندگی سنوارنے میں خیالات، اخلاق، عادات، معاشرت، تمدن، سیاست، غرض ہر چیز کو سنوارنا شامل ہے۔ (تفہیم القرآن، جلد اول، ص 112)۔

[4]۔ معارف القرآن، جلد اول، ص 336۔

[5]۔ کشف المحجوب، ص 72۔



علامہ محمد اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کا نقطہ نظر

تصوف کے متعلق مغرب و مشرق کے افکار کا سرسری جائزہ کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی تصوف یورپ اور ایران کے تصوف سے ممتاز اور منفرد ہے۔ یورپی، یونانی، ایرانی اور ویدانی تصوف کی تشکیل میں مذاہب قدیمہ بالخصوص بدھ مت نے اہم کردار ادا کیا ہے۔[1]۔ نیز ایرانی تصوف کسی نہ کسی نوعیت سے اہل مغرب سے مستعار ہے۔[2]۔ لیکن جب ہم آئمہ تصوف اور علماء و فقہا کے افکار کو قرآن کے فلسفہ تقویٰ و تزکیہ کے آئینے میں دیکھتے ہیں تو یہ بات کھلتی ہوئی دکھائی دیتی ہے کہ تصوف اسلام میں کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ اقبال نے جس تصوف کو یہودیت، افلاطونیت اور عیسائیت وغیرہ سے ماخوذ کہا ہے۔[3]۔ اور جسے سرزمین اسلام میں اجنبی پودا قرار دیا ہے۔[4]۔ وہ وہی چیز ہے جسے دنیا غیر اسلامی یا عجمی تصوف کے نام سے جانتی ہے۔ علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی نے اسی نام نہاد تصوف کی تنقید کی ہے۔

اقبال کی روایات تصوف :

اقبال اور تھانوی کے نظریہ تصوف کے بارے میں قبل ازیں اشارات کر دیئے گئے ہیں۔ یہاں ان امور کی کچھ مزید تفصیل عرض کی جاتی ہے۔ اقبال نے ایک صوفی گھرانہ میں آنکھ کھولی آپ کے والد شیخ محمد نور صاحب ایک صاحب کشف بزرگ تھے۔ بقول میر حسن اس ان پڑھ فلسفی کو علم و حکمت، شریعت، طریقت، فلسفہ اور کلام کے مسائل سے دلی لگاؤ تھا ابن عربی کے وجودی تصوف سے متاثر تھے[5]۔ اور فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ میں بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے شیخ نور محمد سے اپنی ملاقات کا تجربہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

> "راقم الحروف کو ان کے والد ماجد شیخ نور محمد صاحب سے ملنے کا بھی اتفاق ہوا، جس زمانے میں علامہ اقبال انار کلی میں رہتے تھے۔ وہ درحقیقت اسم بامسمی تھے، نور محمدی ان کے چہرے پر متجلی تھا۔ ایک محمدی کیفیت ان میں یہ بھی تھی کہ وہ نبی امی کی طرح نوشت و خواند کے معاملے میں امی تھے وہ خدا رسید صوفی تھے۔ پاکیزہ اسلامی تصوف کا ذوق اقبال کو باپ سے ورثہ میں ملا تھا۔[6]۔

شیخ نور ہی سے ایک خواب بھی روایت کرتے ہیں جس میں اقبال کی بلند اقبالی کی بشارت موجود ہے۔[7]۔ اسی طرح ایک اور روایت خود علامہ سے بیان کرتے ہیں۔

---

[1]۔ تصوف اور سیرت، ص 102۔ [2]۔ ایضاً ص 126۔

[3]۔ ڈاکٹر محمد اقبال، مکتوب بنام خان محمد نیاز الدین خان، کلیات مکاتیب اقبال، مرتبہ سید مظفر حسین برنی، اردو اکادمی، دہلی، اشاعت چہارم، 1993ء، جلد اول، ص 461۔

[4]۔ مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 673۔

[5]۔ سید نذیر نیازی، دانائے راز، اقبال اکادمی، لاہور، طبع ثانی 1988ء، ص 16۔

[6]۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، جولائی 1992ء، پہلا باب، ص 29۔ [7]۔ ایضاً ص 30۔

"جس میں غیر معمولی روحانی مشاہدات کا تذکرہ ہے"[1]۔ ان حالات میں علامہ کی کردار سازی کی گئی۔ ایک بیدار مغز اور فرض شناس پدر و مرشد کی طرح آپ کے والد نے ہر موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے آپ کی تربیت اسلامی اصولوں کے مطابق کی، سید نذیر نیازی روایت کرتے ہیں۔

> "ایک دن، سائل دروازے میں کھڑا ملنے کا نام نہیں لیتا تھا۔ محمد اقبال نے اسے چھڑی رسید کی۔ شیخ صاحب آبدیدہ ہو گئے۔ بیٹے کو سمجھانا چاہتے تھے۔ یہ تم نے کیا کیا؟ ارشاد باری تعالیٰ ہے **و اما سائل فلا تنهر** اور حضور رحمتہ اللعالمین کے اسوہ کی خلاف ورزی۔ کل جب بارگاہ الٰہی میں میری باز پرس ہوگی مجھے سرزنش کی جائے گی کہ میں تمہاری تربیت سے قاصر رہا تو حضور ﷺ رحمتہ اللعالمین کے سامنے کیا جواب دوں گا"[2]۔

علامہ کے ذہن میں اس واقعہ کا اتنا اثر ہوا کہ آپ نے اس سارے واقعہ کو رموز بے خودی میں 23 اشعار میں نظم کیا ہے۔[3] فقط ایک شعر ملاحظہ ہو۔

از تو ، ایں یک کار آساں ہم نشد
یعنی آں، انبار گل آدم نشد

اسی روحانی ترتیب کے پس منظر میں علامہ نے اکبر آلہ آبادی کو لکھا تھا۔ "ہزار کتب خانہ ایک طرف اور باپ کی نگاہ شفقت ایک طرف، اس واسطے تو جب کبھی موقع ملتا ہے ان کی خدمت میں حاضر ہوتا ہوں [illegible]

علامہ اقبال کی اسی دینی تربیت میں قرآن کا بڑا حصہ تھا۔ آپ کے والد نے ایک مرتبہ اپنے پاس بیٹھا کر اقبال کو بڑی نرمی سے ایک کر لی بات بتائی۔ "بیٹا قرآن مجید اسی کو سمجھ میں آتا ہے جس پر اس کا نزول ہو۔ کیوں نہ تم اس کی تلاوت اسی طرح کرو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہو۔" اسی کو علامہ نے کہا ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہیں نہ رازی نہ صاحب کشاف[6]

1۔ فکر اقبال، ص 30۔ نیز دیکھیے ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی، اینڈ سنز، لاہور، اشاعت اول، جنوری 1989ء، حصہ اول، باب 2، ص 44، 45، اور باب 4، ص 91-92۔

2۔ دانائے راز، ص 17۔

3۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 130-131۔

4۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 736۔

5۔ "اقبال کے حضور"، اقبال اکادمی، جلد اول، ص 60-61۔

6۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 370۔



قرآن کا مطالعہ علامہ کے روز مرہ میں شامل تھا۔ ایم اسلم کا بیان ہے۔[1]

"میں نے متعدد مرتبہ قرآن مجید کو ان کے مطالعہ کی میز پر دیگر کتب کے ساتھ پڑا دیکھا۔ ایک مرتبہ میں نے ادب کے ساتھ انہیں اس طرف متوجہ کیا تو فرمانے لگے۔ "یہ کسی قیمتی اور خوبصورت غلاف میں لپیٹ کر عطر میں بسا کر اونچی جگہ رکھنے والی کتاب نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو انسان کے ہر وقت کام آنے والی کتاب ہے۔ چونکہ مجھے اکثر اس کے حوالے کی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے یہاں رکھی ہے" [2]

شیخ اعجاز کرتے ہیں کہ تعلیم ختم کرنے کے بعد جب انہوں نے سیالکوٹ میں وکالت شروع کی تو علامہ اکثر خطوط میں انہیں نماز اور تلاوت قرآن کی تلقین کرتے تھے۔ ایک خط میں لکھا۔ "قرآن پر میں زیادہ اصرار کرتا ہوں کہ اس کے پڑھنے کے فوائد میرے تجربے میں آچکے ہیں۔"[3] آپ کے فرزند جسٹس جاوید اقبال آپ کی عادات و خصائل کے بارے میں رقمطراز ہیں۔

"ان کو بچپن ہی سے صوم و صلوٰۃ کا پابند رہنے، ہر صبح خوش الحانی سے قرآن مجید کی تلاوت کرنے کی تربیت دی گئی تھی ذرا بڑے ہوئے تو والد کی تقلید میں تہجد پڑھنے کی عادت پڑ گئی۔"[4] آپ کے ان معمولات کی تصدیق غلام بھیک نیرنگ[5] کے ایک بیان سے بھی ہوتی ہے۔ "اقبال صبح کی نماز بہت سویرے پڑھ کر تلاوت کیا کرتے تھے"[6] اس سلسلہ میں خالد نظیر صوفی[7] کا بیان بھی قابل اعتناء ہے۔ "اکثر نماز عشاء ادا کرکے سوتے مگر پھر علی الصبح بیدار ہو جاتے، کبھی تہجد اور کبھی نماز ادا کرتے اور پھر حسب معمول بڑی خوش الحانی سے تلاوت کلام پاک فرماتے"[8] اس سحر خیزی کے اثرات پھر اقبال کی زندگی مین بہت نمایاں تھے۔ چنانچہ آپ ذکر و اذکار اور دعا درود پر پورا یقین رکھتے تھے۔ اپنے بھتیجے اعجاز حسین کو ایک خط میں لکھا۔

1۔ ایم سلیم مشہور ناول نگار اور افسانہ نویس ہیں۔ انہیں یہ خصوصیت بھی حاصل ہے کہ ان کے حقیقی بھانجے میاں صلاح الدین سے علامہ کی صاحب زادی منیرہ کی شادی ہوئی۔ علاوہ ازیں انہیں علامہ کی شاگردی کا شرف بھی حاصل ہے۔ دیکھئے "رحیم بخش شاہین" کی مرتبہ کتاب "اوراق گم گشتہ" اسلامک پبلی کیشنز، لاہور اشاعت دوم مارچ 1979ء، صفحات 126-139۔

2۔ ایضاً ص 138۔

3۔ "روزگار فقیر"، جلد دوم، ص 177۔

4۔ زندہ رود، حصہ دوم، باب 9، ص 279۔

5۔ علامہ سے ان کی رفاقت لاہور کے قدیم مشاعروں سے لے کر علامہ صاحب کی وفات تک رہی۔

6۔ غلام بیک نیرنگ، "اقبال کے بعض حالات" مشمولہ مطالعہ اقبال، مرتبہ گوہر شاہی، بزم اقبال، لاہور، طبع دوم، 1983ء، ص 32۔

7۔ آپ علامہ اقبال کی چھوٹی بہن "طالع بی بی" کے پوتے تھے، آپ کی والدہ اقبال کے بڑے بھائی شیخ محمد عطا کی سب سے چھوٹی صاحبزادی تھی۔

8۔ خالد نظیر صوفی، اقبال درون خانہ، بزم اقبال، لاہور، بار اول، 1971ء، ص 29۔



"مسلمان کی بہترین تلوار دعا ہے۔ اس سے کام لینا چاہیے۔ ہر وقت دعا کرنی چاہیے اور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا چاہیے"[1]۔

علامہ کو صوفیائے عظام سے بھی دلی عقیدت تھی۔ 1905ء میں جب آپ اعلیٰ تعلیم کیلئے عازم یورپ ہوئے تو نظام الدین اولیاء کے مزار پر حاضر ہوئے اور معروف نظم التجائے مسافر کہی[2]۔ صوفیاء سے آپ کی عقیدت آخر تک قائم رہی۔ چنانچہ 1934ء میں حضرت مجدد الف ثانی کے مزار کی زیارت کیلئے سرہند آئے۔ اس حاضری میں اقبال پر روحانی کیفیات کا کیا عالم تھا غلام بھیک نیرنگ جو اقبال کے ہمراہ تھے کے مضمون "اقبال کے بعض حالات"[3] میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بال جبریل میں علامہ کی نظم "پنجاب کے پیرزادوں سے"[4]۔ شیخ مجدد سے عقیدت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ علامہ کا زیارت قبور سے مقصد فاتحہ پڑھنا۔ عبرت حاصل کرنا اور موت کو یاد کرنا ہے اہل مزار سے استعانت اور حاجات طلب کرنا نہیں ہے۔[5]۔ اس کی شہادت فوق اور اقبال کے وہ مکالمہ ہے جو[6]۔ "رسالہ طریقت" شمارہ اگست 1914ء میں شائع ہوا جناب فوق نے سوال کیا تھا "قبروں پر جانا چاہیے یا نہیں"؟ علامہ نے اس کے جواب میں فرمایا۔

"اگر اس سے قبر پرستی ہے یعنی صاحبان قبور سے حاجات طلب کی جائیں جس طرح خدا کو حاضرو ناظر سمجھ کر کی جاتی ہیں تو میں اس کے سخت خلاف ہوں بلکہ اس کو سخت گناہوں میں سمجھتا ہوں۔ اور اگر قبروں پر جانے سے مطلب فاتحہ پڑھنا، عبرت حاصل کرنا اور موت کو یاد کرنا ہے۔ تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ ایسا ضرور ہونا چاہیے"[7]۔

سید نور قادری صاحب نے چند اور امور کا ذکر بھی کیا ہے جو اقبال کے مزاج اور افکار کی معنوی کیفیت سے مطابقت نہیں رکھتے اور نہ ہی بعد کے خارجی حالات سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔ غالباً یہ آبائی مسلک کے اثرات ہو سکتے ہیں جو آگے چل کر زائل ہو گئے اور اقبال کا زاویہ نگاہ بدل گیا۔ پسر اقبال کا بیان ہے۔

1۔ روزگار فقیر، جلد دوم، ص 175، نیز دیکھئے "اقبال درون خانہ"، ص 177۔

2۔ یہ نظم بانگ درا میں شامل ہے۔ عنوان "التجائے مسافر" سے ذیل میں "بہ درگاہ حضرت محبوب الٰہی، دہلی" کے الفاظ درج ہیں۔ نظم اکیس اشعار پر مشتمل ہے، دیکھئے، کلیات اقبال (اردو)، ص 96۔

3۔ مطالعہ اقبال، ص 38،36۔

4۔ کلیات اقبال، ص 450۔

5۔ سید نور محمد قادری نے اپنے مقالہ "علامہ اقبال کی عقیدت صوفیائے عظام سے" یہ لکھا ہے کہ علامہ مزارات سے استعانت کے قائل تھے دیکھئے اقبال ریویو (سہ ماہی مجلہ) لاہور، جلد 24، شمارہ 4 جنوری 1984ء ص 7، مقالہ نگار نے شیخ عطا کی افتاد کے حوالہ سے 1903ء کا واقعہ لکھا ہے۔ فرض محال نہیں کہ اقبال کبھی ایسے عقیدہ رکھتے ہوں لیکن بعد کے حالات سے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ انٹرویو فوق کے ایک سوال کے جواب سے صاف ظاہر ہے۔

6۔ اس کی خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ مکالمہ خود اقبال کی نظر سے بھی گزرا تھا۔ دیکھئے "حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں"، ص 281 تا 286۔

7۔ "مقالات اقبال"، ص 190۔



"اقبال کے گھر کا ماحول ایک ایسا دیندارانہ اور درویشانہ ماحول تھا جس میں محبت و شفقت کے ساتھ عزت و احترام کا بڑا دخل تھا۔ اقبال تو لطائف وجدان کو تسلیم کرتے تھے اور ان کے ورد کا ذاتی تجربہ بھی کچھ حد تک رکھتے تھے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بعد کی زندگی میں تصوف کے بارے میں علمی اعتبار سے ان کے ذہن میں کچھ الجھنیں پیدا ہوئیں اور ان کا زاویہ نگاہ بدل گیا"[1]۔

تصوف مخالف الزامات کی حقیقت :

لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ اقبال تصوف کے خلاف تھے اقبال تصوف کی مشروع روایات کے نہ صرف قائل تھے بلکہ پابند بھی تھے مثلاً آپ سلسلہ قادریہ میں باقاعدہ بیعت تھے"[2]۔ بہرحال کبھی اقبال پر تصوف کی مخالفت کا الزام ضرور تھا اسے الزام نہ کہیے ایک غلط فہمی کہہ لیجئے جو بعدازاں زائل ہوگئی۔ علامہ نے یورپ سے واپسی پر 1911ء میں مثنوی اسرار خودی لکھنا شروع کی اور 1915ء کے اوائل (آخر جنوری) میں مکمل کرلی۔[3]۔ اس مثنوی کو اقبال نے اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا۔[4]۔ مہاراج کشن پرشاد کو لکھا کہ میں مر جاؤں گا لیکن یہ زندہ رہے گی۔[5]۔ ایک اور خط میں انہیں کو لکھا کہ یہ مثنوی میں نے از خود نہیں بلکہ مجھے اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے[6]۔ اقبال پر تصوف کے حوالہ سے جو تنقید ہوئی اس کی بنیاد یہی مثنوی تھی۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اقبال کے نقاد خود اقبال کے اپنے دوست خواجہ حسن نظامی اور سید غلام بھیک نیرنگ وغیرہ تھے۔ وہی نظامی جن کے بارے میں آپ نے کہا تھا کہ "مجھ میں اور آپ میں فرق ہی کیا ہے دیکھنے میں دو حقیقت میں ایک[7]۔ اسی نظامی نے ایسے حالات پیدا کردیئے کہ آپ کو اکبر آلہ آبادی کو شکایت کرنا پڑی۔ "خواجہ حسن نظامی نے عام طور پر اخباروں میں میری نسبت مشہور کردیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بدظن ہوں چونکہ میں نے خواجہ حافظ پر اعتراض کیا ہے۔ اس واسطے ان کا خیال ہے کہ میں تحریک تصوف کو دنیا سے مٹانا چاہتا ہوں"[8]۔ اقبال کے اس خط سے مترشح ہے کہ خواجہ نے آپ پر دو الزامات عائد کئے ایک تصوف کی ۔

---

[1]۔ زندہ رود، جلد اول، باب 4، ص 115۔

[2]۔ مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 674۔

[3]۔ مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی، کلیات اقبال، جلد اول، ص 225۔

[4]۔ مکتوب اقبال بنام مولانا گرامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 332۔

[5]۔ مکتوب اقبال بنام کشن پرشاد، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 280۔

[6]۔ ایضاً ص 691۔

[7]۔ مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 143۔

[8]۔ مکتوب اقبال بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 466 اور 468۔



مخالفت اور دوسرا حافظ کی آبروریزی [1] ۔ غلام سید بھیک نیرنگ کو بھی اقبال سے اسی نوعیت کی شکایت تھی۔

"اقبال نے 1915ء میں مثنوی اسرار خودی شائع کی تو مجھ کو ایک نسخہ بھیجا اس سے پہلے میں آگاہ نہ تھا کہ اس قسم کی کوئی کتاب لکھی جارہی ہے۔ اس میں تصوف اور خواجہ حافظ پر جو تنقید کی گئی ہے وہ مجھ کو ناگوار گزری [2]۔ "

بعد ازاں بھیک صاحب نے اس موضوع پر اقبال سے خط و کتابت کی اور علامہ کے استدلال سے متاثر ہو کر اپنی تنقید کو شائع نہ کیا۔ [3]۔ لیکن خواجہ حسن نظامی سے نہ رہا گیا۔ اور انہوں نے 19 دسمبر 1915ء کے وکیل (امرتسر) میں "کشاف خودی" کے نام سے ایک مضمون لکھا جس میں تصوف اور خواجہ کی مخالفت کا ذکر کیا۔ [4]۔ اس کے جواب میں علامہ نے خواجہ صاحب کو لاہور سے ایک طویل خط لکھا جس میں اسلامی تصوف، ایرانی تصوف، رہبانیت، پوستن، گستن وغیرہ کے بارے میں اپنا موقف بیان کر دیا ہے۔

"گستن اچھا ہے یا پوستن، میرے نزدیک گستن عین اسلام ہے اور پوستن رہبانیت یا ایرانی تصوف ہے اور میں اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں گزشتہ علماء اسلام نے ایسا ہی کیا ہے" [5]۔

اس کے بعد آپ نے زیر بحث مسئلہ پر پہلا مضمون "اسرار خودی اور تصوف" کے عنوان سے لکھا جو 15 جنوری 1916ء کے وکیل امرتسر میں شائع ہوا۔ اس خط میں آپ نے واضح کیا کہ وہ اسلامی تصوف کے خلاف ہیں نہ باشرع صوفیوں کے وہ تو صرف صوفیاء کے اس گروہ کے خلاف ہیں۔

"جس نے محمد ﷺ عربی کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرات صوفیہ میں جو گروہ رسول اللہ کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو سامنے رکھتا ہے میں اسی گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی محبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں" [6]۔

---

[1] دیکھیے سہ ماہی "اقبال" بزم اقبال، لاہور، شمارہ اکتوبر 1953ء، ص 79,78۔

[2] سید غلام بھیک، "اقبال کے بعض حالات" مشمولہ مطالعہ اقبال، ص 31۔

[3] ایضاً ص 31۔

[4] دیکھیے ڈاکٹر صابر کلوری (مرتب) "تاریخ تصوف" مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، اول، مارچ 1985ء، ص 13۔

[5] مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 480۔

[6] اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ، "مقالات اقبال"، ص 201۔



اس مضمون میں تصوف کے مقاصد کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"تصوف کے مقاصد سے مجھے کیونکر اختلاف ہو سکتا ہے کوئی مسلمان ہے جو ان کو برا سمجھے جن کا نصب العین محبت رسول اللہ ہے اور جو اس کے ذریعے سے ذات باری سے تعلق پیدا کر کے اپنے اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر میں تمام صوفیاء کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا۔[1] "

ان تمام وضاحتوں سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ علامہ حقیقی اسلامی تصوف کے خلاف نہیں تھے بلکہ تصوف کو عجمی آلودگیوں سے پاک کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ اپنی اسی جدوجہد کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"میں حقیقی اسلامی تصوف کا کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیئے ہیں جو شخص غیر اسلامی عناصر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف[2]"

گویا اقبال نے نام نہاد صوفی اور تصوف کا انکار کیا ہے۔ جب کہ اصل صوفی اور تصوف حقیقی کی سفارش کی ہے۔[3] ڈاکٹر خلیفہ نے اس ضمن میں لکھا ہے کہ "اقبال کو بعض صوفیاء کی اس روش سے بھی بے زاری تھی کہ اس نے شریعت کے بعض احکام کو اپنے عشق و مستی کے مقابلے میں بہت ثانوی حیثیت دی ہے"[4] جناب احمد ہمدانی نے اقبال پر تصوف مخالف الزامات پر اس طرح نظر ڈالی ہے۔

"اگر ہم نظریہ وحدت الوجود یا تصوف کے سلسلے میں علامہ اقبال کے خیالات پر ایک نظر ڈالیں تو اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ ان کے اعتراضات تصوف کی اس غلط تعبیر پر تھے جسے ہمارے بہت سے شعراء اور خواجہ حسن نظامی جیسے حقیقت ناآشنا حضرات نے بغیر سوچے سمجھے اپنا لیا تھا۔ یہی وہ غلط تعبیر ہے جس کے پیش نظر نوفلاطونیت، اور شری شنکراچاریہ کے خیالات کو اسلامی تصوف کے خانے میں رکھ دیا گیا تھا۔"[5]

1۔ "اسرار خودی اور تصوف" مشمولہ مقالات اقبال، ص 204۔

2۔ مکتوب اقبال بنام شاہ سلیمان پھلواری، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 481۔

3۔ غلام مصطفیٰ خان، اقبال اور تصوف، اقبال ریویو، جلد 17، شمارہ جولائی 1976ء، ص 11۔

4۔ فکر اقبال، باب 12، ص 323۔

5۔ احمد ہمدانی، "اقبال فکر و فن کے آئینے میں" اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، 1995ء، ص 39۔



اقبال اور تھانوی کا پسندیدہ تصوف :

آخر کار مولانا اکبر آلہ آبادی وغیرہ کی مصالحت اور دو طرفہ خط و کتابت سے یہ بحث تمام ہوئی۔ خواجہ حسن نظامی مزید گفتگو سے دست بردار ہو گئے۔[1] اور اقبال نے اسرار خودی سے حافظ پر اشعار حذف کر دیئے جو نظامی اور ان کے دوستوں کی دل آزاری کا باعث ہوئے۔ یوں بھی اقبال کو تصوف سے کبھی پرخاش نہیں رہی۔ وہ تو تصوف کی اس صورت پر معترض تھے جو دنیا سے فرار اور رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے۔ صحرانوردی اور غار نشینی کی طرف بلاتا ہے اور زندگی سے گریز کے بہانے تلاش کرتا ہے۔ اس کی تعلیم کا نتیجہ دین دنیا کی جدائی میں بر آمد ہوتا ہے۔ جب کہ اسلام دین دنیا کی تفریق کی اجازت دیتا ہے نہ ترک دنیا کی۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ "اسلام دین دنیا کے فرائض کو یک جا کرتا ہے اور دنیا کی وساطت سے دنیا میں حصہ لینا سکھاتا ہے"[2]۔

مولانا تھانوی تصوف کو دین کے ایک جز کے طور پر لیتے ہیں۔ آپ کے نزدیک طریقت شریعت کا جزو ہے۔ اور شریعت میں پنہاں ہے۔ فرماتے ہیں۔

> "شریعت کے پانچ اجزا ہیں پانچواں جز تصوف ہے جیسے شریعت میں اصلاح نفس کہتے ہیں۔ آج کل لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ تصوف کیلئے بیوی بچوں اور دوسرے دنیاوی امور (معاشرتی) کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ یہ بالکل غلط ہے یہ جاہل صوفیوں کا مسئلہ ہے جو تصوف کی حقیقت کو نہیں جانتے"[3]۔

سید علی ہجویری اور مجدد الف ثانی نے شریعت و طریقت پر مفصل بحثیں کیں ہیں جن کی کچھ تفصیل گزر چکی ہے۔ خلاصہ ان کا یہ ہے کہ شریعت و طریقت دو چیزیں نہیں بلکہ دونوں کی اصل اتباع رسول ﷺ ہے مولانا فرماتے ہیں۔ "حقیقت تصوف کی صرف علم باعمل ہے اور عمل وہی جو رسول ﷺ نے تعلیم فرمایا ہے اور جو سالک کے اختیار میں ہے اس کے علاوہ سب چیزیں زائد ہیں"[4]۔ گذشتہ مباحث میں آپ نے ملاحظہ کیا کہ تمام مشائخ و صوفیاء و اتقیاء اتباع شریعت کو لازم قرار دیتے ہیں۔ علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی بھی تصوف کی اصل اسوہ حسنہ ہی کو قرار دیتے ہیں۔ نیز ہر دو حضرات دور حاضر کے عجمی اور غیر اسلامی تصوف سے نالاں ہیں۔

1۔ خواجہ حسن نظامی ثانی، "خواجہ حسن نظامی حیات اور کارنامے" مرتبہ، اردو اکادمی، فروری 1987ء، ص 166۔

2۔ محمد اقبال، "سراسرار خودی" (مضمون) مشمولہ، مقالات اقبال، ص 212۔

3۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "شریعت و طریقت" مرتبہ محمد دین اشرفی، ادارہ اسلامیات، لاہور، 1981ء، ص 29۔

4۔ مولانا اشرف علی تھانوی، انفاس عیسی، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، سن ندارد، ص 26۔



مولانا اشرف علی تھانوی آج کل کے مشائخ شریعی قیود سے آزاد کے بارے میں اپنا تاثر بیان کرتے ہیں۔

"میں نے بزرگان سلف کے تذکرے دیکھے ہیں ان کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ان کی حالت اور طرز وہ نہ تھا جو آج کل کے اکثر مشائخ کا ہے۔ ان مشائخ کو دیکھا جاتا ہے کہ وہ اتباع شریعت کو وصول الی اللہ کیلئے چنداں ضروری نہیں سمجھتے اور ان کا اعتقاد ہے کہ شریعت اور ہے اور طریقت اور۔ بلکہ بزرگان سلف کا حال تقویٰ طہارت اور اتباع سنت میں صحابہ ﷺ کا سا تھا۔ چنانچہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی کا واقعہ لکھا ہے کہ ایک بار آپ وضو کرنے میں انگلیوں کا خلال کرنا بھول گئے تو غیب سے آواز آئی کہ محبت رسول ﷺ کا دعویٰ اور سنت رسول ﷺ کا ترک اتباع شریعت میں ان حضرات کا وہی حال تھا جو حضرات صحابہ ﷺ کا تھا۔"[1]

قرآن و سنت سے عاری صوفیاء زیادہ تر کرامات، معجزات بلکہ شعبدات سے اپنا کام چلاتے ہیں یہی وہ گروہ ہے جو علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کی تنقید کا نشانہ ہے علامہ صوفی سے مخاطب ہیں۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا[2]

حضرت تھانوی نے یہی بات فن تصوف کی اصطلاحوں میں کہی ہے۔

"اس طریق، باطن میں مقصود اعمال ہیں باقی رہے حالات اور مکاشفات اور تصرفات سو یہ مقصود نہیں نہ انکار حصول اختیاری ہے اور نہ ان کے عدم حصول سے سالک کا کچھ ضرر۔ بس اصل چیز اعمال ہیں کہ ان کے بغیر ایک قدم بھی راستہ طے نہیں ہو سکتا۔"[3]

علماء کرام تصوف کی اصل "احسان" یعنی اخلاص فی العمل کو قرار دیتے ہیں۔ امام بخاری نے حدیث احسان کو مفصل بیان کیا ہے۔ عام طور پر اس حدیث کو حدیث جبریل کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔[4] مولانا شبیر احمد عثمانی اس حدیث کی شرح میں علامہ قرطبی کا قول نقل کرتے ہیں۔ "جس طرح تمام قرآن مجید کا نچوڑ اور خلاصہ سورۃ فاتحہ ہے اسی طرح تمام احادیث کا خلاصہ اور حضور ﷺ کی تئیس سالہ زندگی کا نچوڑ اس حدیث میں ہے"[5]

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الافاضات الیومیہ، اشرف المطابع تھانہ بھون، 1941ء، حصہ ہفتم، ص 2۔

2۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 495۔

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ہفتم، ص 5۔

4۔ مولانا شبیر احمد عثمانی، فضل الباری شرح صحیح البخاری، ادارہ علوم شرعیہ، کراچی، ایڈیشن اول، 1973ء، جلد اول، باب 37، ص 526۔

5۔ ایضاً۔



اب سوال یہ ہے کہ آخر اس روایت میں ایسی کیا بات ہے جو مولانا عثمانی نے اسے "ام السنتہ" کہا ہے[1] مولانا لکھتے ہیں۔

"یہاں ایمان، اسلام اور احسان سے متعلق سوالات کے جوابات دیئے گئے اور آخر میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا "جاجبریل یعلمکم دینکم" یہ جبریل تھے جو تمہیں تمہارا دین سکھانے آئے تھے۔ جبریل کی تعلیم ایمان بھی تھا اسلام بھی اور احسان بھی معلوم ہوا یہ سب دین ہے"[2]۔

گویا اس حدیث کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے تمام شریعت کا خلاصہ آگیا ہے۔ مولانا عثمانی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں۔

"حضور ﷺ نے تمام شریعت کا خلاصہ بیان فرمادیا ہے کیونکہ ایمان جملہ ابواب عقائد کا خلاصہ ہے اور اسلام ابواب فقہ، عبادات و اعمال کا خلاصہ ہے۔ اور احسان تمام ابواب سلوک و تصوف و تزکیہ نفس کا خلاصہ ہے"[3]۔

مولانا کی اس تفسیر سے اس حقیقت کا اعادہ ہوتا ہے کہ تصوف و سلوک وغیرہ شریعت حقہ کا ایک لازمی اور اہم حصہ ہے۔ حدیث کے متن میں "الاحسان" اور یعلم الناس دینھم کے الفاظ اس امر پر دلالت کرتے ہوئے دیکھائی دیتے ہیں۔ مولانا عثمانی نے اپنی شرح "فضل الباری" میں شریعت، طریقت اور معرفت کا عنوان قائم کرکے جہاں شریعت و طریقت کو حقہ کیا ہے وہ منکرین تصوف کیلئے بھی ایک دعوت فکر چھوڑی ہے۔

"جاہل متصوف جو کہتے ہیں طریقت شریعت کے علاوہ اور کوئی چیز ہے یہ بالکل جہل کی وجہ سے دھوکہ میں پڑے ہوئے ہیں۔ شریعت جو ایمان و اسلام کا مجموعہ ہے۔ اسی کی باقاعدہ اور متواتر مزاولت و مشق سے احسان حاصل ہوتا ہے۔ یہی طریقت ہے پھر اس پر دنیا میں کچھ ثمرات باطنیہ ملتے ہیں اسی کو معرفت یا عرفان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔"[4]

1۔ فضل الباری شرح صحیح البخاری، ص526۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً، ص527۔

4۔ ایضاً۔ ص531۔



مولانا اشرف علی تھانوی اس حدیث کے فائدہ میں لکھتے ہیں۔

"یہ سوال (احسان کیا ہے) بعد دریافت حقیقت ایمان و اسلام کے تھا اس سے صاف معلوم ہوا کہ عقائد و اعمال ظاہرہ سے زائد کوئی اور امر بھی قابل تحصیل ہے جس کو احسان کیا گیا ہے۔ اور جو حقیقت اس کی بیان فرمائی گئی ہے۔ یہی خلاصہ ہے اس طریق کا پس حدیث مثبت ہے اس طریق کے صحت کی"[1]۔

مولانا تھانوی ایک جگہ اعمال میں اخلاص کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"قبول اعمال کا خلوص سے ہوتا ہے کیونکہ اہل علم کے درجات میں اس امتیاز اس خلوص ہی کے سبب سے ہوا۔ آج کل لوگ اعمال کے تو شائق ہیں لیکن خلوص کی پرواہ اکثر نہیں ہوتی حالانکہ خلوص وہ چیز ہے کہ اسی کی بدولت صحابہ کرام کا رتبہ اس قدر بلند ہوا کہ ان کا نصف مد جو خرچ کرنا اور ہمارا احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرنا برابر نہیں"[2]۔

علامہ بھی اسی تصوف کے قائل ہیں جو اخلاص فی العمل کا مترادف ہے۔ حافظ اسم جراجپوری کے نام ایک خط میں رقمطراز ہیں۔

"تصوف سے اگر خلوص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور بارے تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کرکے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس سے بغاوت کرتی ہے"[3]۔

آج کل اخلاص فی العمل کا ماحول تو رہا نہیں اس کی جگہ ریاکاری اور پرفریب طریقوں سے عوام کو اپنے طرف مائل کرکے اپنی بزرگی کے جلوے دکھائے جاتے ہیں۔ یہ سب عجمی تصوف کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اس "عجمی تصوف کے اثرات کی وجہ سے خانقاہوں میں سیرت و کردار کی متاع مفقود ہو چکی ہے۔ اب یہاں قال اللہ و قال الرسول کی باتیں نہیں ہوتی بلکہ کشف و کرامات کے تذکرے، تعویذ گنڈوں کے سلسلے، سستی نجات کے نسخے اور دنیوی کاروبار میں ترقیوں کے لئے وسیلے ملتے ہیں"[4]۔ اس لئے اقبال مدرسہ و خانقاہ سے غمناک اٹھتے ہیں۔

1۔ رسالہ "حقیقتہ الطریقتہ" "النستہ الانیقتہ"، مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 657۔

2۔ "الرفیق فی سواء الطریق"، حصہ اول، ص 32۔

3۔ مکتوب اقبال بنام حافظ جراج پوری، "کلیات مکاتیب اقبال" مرتبہ سید مظفر حسین برنی، اردو اکادمی، دہلی، اشاعت دوم 1993ء، جلد دوم، ص 94۔

4۔ محمد حامد، افکار اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، جنوری 1986ء، ص 256۔



اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ [1]
قم باذن اللہ کہہ سکتے تھے جو رخصت ہوئے
خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن [2]

آج کل بہت سے غیر شرعی امور کے مجموعہ کا نام تصوف رکھ دیا گیا ہے بات تو کچھ عجب نہیں تھی اگر تصوف کو شریعت کے تابع ہی رہنے دیا جاتا۔ مولانا تھانوی کی رائے ملاحظہ فرمائیے۔

"تصوف کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ یہی نماز روزہ تصوف ہے اور یہی اعمال مقصود ہیں۔ مجاہدہ کی ضرورت صرف نماز روزہ کو نماز روزہ بنانے کیلئے ہے۔ تصوف کا خلاصہ صرف علم مع العمل ہے"[3]

صرف نماز روزہ کو نماز روزہ بنانے سے مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان عبادات کو ان کی جملہ صفات و اثرات کے ہمراہ قائم کیا جائے۔ یعنی تقویٰ اور تزکیہ نفس، شاعر مشرق آیت " **یاایھا الذین امنو کتب علیکم الصیام)**[4] کی تفسیر میں جامع کلام کہا ہے "گویا روزہ انسان کو پرہیز گاری کی راہ پر چلاتا ہے۔ اس سے جسم و جان دونوں تزکیہ پاتے ہیں۔"[5]

مختصر یہ کہ مولانا تھانوی اور علامہ اقبال تصوف اور اہل تصوف کو فی زمانہ دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ وہ تصوف جو شریعت کا جزو ہو۔ جس کا نام اخلاق حسنہ اور اخلاص فی العمل بھی ہے تھانوی اور اقبال کا پسندیدہ ہے۔ جب کہ عجمی اور غیر اسلامی تصوف جو باطنیت پر ہی توجہ مرکوز رکھتا ہے اور جو وجودی فلسفہ کو عملی شکل دیتا ہے ہر دو معاصرین کے نزدیک مردود ہے۔ اس بحث کو علامہ اقبال اور مولانا تھانوی ہی کے دو ملفوظات پر تمام کرتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں۔

"یہ ظاہر ہے کہ عام طور پر متصوفین کے دو گروہ ہیں۔ اول وہ گروہ جو شریعت محمدیہ پر قائم ہے اور اسی پر مخلصانہ استقامت کرنے کو انتہائے کمال انسانی تصور کرتا ہے۔ یہ وہ گروہ ہے جس نے قرآن شریعت کا مفہوم وہی سمجھا جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے سمجھا تھا۔ جس نے اسراہ پر کوئی اضافہ نہیں کیا۔ جو رسول اللہ نے سکھائی تھی۔ جس کی زندگی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی زندگی کا نمونہ ہے۔ جو سونے کے وقت ہوتا ہے۔ جاگنے کے وقت جاگتا ہے۔ جنگ کے وقت میدان جنگ میں جاتا ہے کام کے وقت کام کرتا ہے۔ آرام کے وقت آرام کرتا ہے۔ غرض یہ اپنے اعمال

---

[1] کلیات اقبال (اردو) ص 338۔
[2] ایضاً ص 453۔
[3] انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 12۔
[4] سورۃ البقرۃ، آیت 183۔
[5] خطبہ عید الفطر، مقالات اقبال، ص 284۔



"افعال میں اس عظیم الشان انسان اور سادہ زندگی کا نمونہ پیش کرتا ہے جو نوع انسان کی نجات کا باعث ہوئی۔ اس گروہ کے دم قدم کی بدولت اسلام زندہ رہا اور زندہ رہے گا اور یہی مقدس گروہ اصل میں صوفی کہلانے کا مستحق ہے۔ راقم الحروف اپنے آپ کو ان مخلص بندوں کی خاک پا تصور کرتا ہے۔ اپنی جان و مال و عزت و آبرو ان کے قدموں پر نثار کرنے کیلئے ہروقت حاضر ہے اور ان کی صحبت کے ایک لحظہ کو ہر قسم کے آرام و آسائش پر ترجیح دیتا ہے"[1]۔

علامہ کے اس مفصل بیان سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ آپ اس گروہ کے ساتھ جو عین شریعت کا پابند ہے اور وہ گروہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کا ہے جنہوں نے شریعت حقہ میں کوئی کمی بیشی کی نہ افعال و اعمال میں افراط و تفریط کی راہوں میں بھٹکے۔ چونکہ یہ شریعت کامل و اکمل ہے۔ **الیوم اکملت لکم دینکم**[2]۔ اس لئے اس کے سوا کوئی دین بھی قابل قبول نہیں ہے۔ **ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ**[3]۔ لہٰذا لازمی امر ہے کہ ہر فلسفہ فکر اور طریق و سلوک اسی شریعت کے حوالے سے معتبر اور قابل قبول ہوگا۔ پھر خود شریعت نے تزکیہ نفس، اصلاح اخلاق و احوال کا التزام کیا ہے۔ مولانا تھانوی نے بار بار اسی خاص چیز کو تصوف کہا ہے۔

"(ایمان کی درستی کے بعد) دوسری چیز عمل صالح ہے اس کے متعلق یہ حال ہے کہ بہت سے لوگ اسی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ عقائد کی درستی ہی کو کافی سمجھتے ہیں حالانکہ جب عمل نہیں تو یہ درستی کیا کرے گی اور جو لوگ عمل کو ضروری بھی سمجھتے ہیں تو صرف دیانات نماز روزہ وغیرہ کو باقی معاملات بالکل ہی خراب ہیں۔ میں نے بہت سے متقی ایسے دیکھے ہیں کہ ان کے معاملات نہایت ہی گند ر گند ہیں خدا جانے کیسا تقویٰ ہے۔ کہ کبھی ٹوٹتا ہی نہیں ہے گویا بی بی تمیزہ کا وضو ہے۔ کہ بس ایک دفعہ کر کے عمر بھر کو چھٹی ہوگئی۔ بعض لوگ ایسے ہیں کہ ان کے معاملات بھی اچھے ہیں لیکن اخلاق نہایت خراب ہیں نہ خدا کی محبت نہ خوف نہ توکل نہ صبر نہ شکر نہ توحید بلکہ ان کی بجائے تکبر، ریا، عجب، حسد، کینہ وغیرہ سے پر ہیں۔ یہ حال ہے کہ

از بروں چوں گور کافر پر حلل — وندروں قہر خدائے عزوجل
از بروں طعنہ زنی با یزید — وز درونت ننگ می دارد یزید

---

[1] تاریخ تصوف، ص 31۔

[2] سورۃ المائدہ، آیت 3۔

[3] سورۃ آل عمران، آیت 85۔



تو عمل صالح میں یہ اخلاق باطنی بھی آگے یہی وہ چیز ہے جس کو "تصوف" کہتے ہیں۔ اسی کی نسبت فرمایا الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون الذین امنوا وکانوا یتقون اگر کسی کو شبہ ہو کہ تصوف نہیں؟ بلکہ غیر معمولی چیز ہے۔ تو سمجھو کہ اہل فن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی "تصوف" ہے۔ حواشی قشیریہ میں ہے "التصوف تعمیر الظاہر و باطن" اور رباطن سے متعلق دو چیزیں ہیں ایک عقیدہ دوسرا اخلاق ان سب کی اصلاح بھی قرآن میں ہے۔ مگر صوفیا نے ان کو تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن نے ایمان اور عمل صالح سے تعبیر کیا ہے"[1]۔

اصول تصوف میں جب شریعت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ سمجھنا چاہیے کہ عقائد و عبادات کی درستگی۔ یعنی حقوق اللہ کی ادائیگی کے بعد معاملات و اخلاقیات یعنی حقوق العباد کی بات ہو رہی ہے۔ یہ حقیقت جاننے کے بعد یہ سمجھنا بہت آسان ہو جاتا ہے کہ تصوف (تزکیہ نفس) اسی دین کامل کا اہم جز ہے۔ اور ظاہر ہے کل قیامت کو کلی دین، اسلام کی بات ہوگی ایک جز تصوف کے بارے میں نہیں پوچھا جائے گا۔ حضرت مجدد الف ثانی نے کیا خوب فرمایا ہے۔

"فردائے قیامت از شریعت خواہند پرسید از تصوف نخواہند پرسید"[2]۔

مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے تصوف و شریعت کا کیا خوبصورت تعلق قائم کیا ہے۔

"تصوف یا سلوک یا طریقت، شریعت سے مختلف کوئی چیز نہیں بلکہ اسی کی تکمیل اور انتہائی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے۔ شریعت کی تکمیل محض ضابطے سے بھی ہو جاتی ہے۔ مثل نماز اگر محض ارکان ظاہری اور فقہی شرائط کی پابندی سے پڑھ لی جائے تو بس ادا ہو جائے گی اور پڑھنے والا جنت کا مستحق ہو جائے گا۔ لیکن اگر نماز میں پوری طرح جی لگنے لگے اور مغز قلب کی لذت حاصل ہونے لگے تو یہی نماز عارفوں کی نماز ہو جائے گی۔ یہی حال روزہ اور ساری عبادات اور سارے اخلاق و معاملات کا ہے۔ شریعت اگر محض عبادات و تعمیل ہے تو طریقت عبادات مع لذت ء حلاوت اور تکمیل اکابر و آئمہ تصوف، مثلاً جنید بغدادی، شیخ جیلانی کی زندگیوں نے یہی نمونہ پیش کیا ہے یہ قول اکبر آلہ آبادی[3]۔

عبادت سے عزت شریعت میں ہے
عبادت میں لذت طریقت میں ہے

---

[1] الرفیق فی سواء الطریق، حصہ اول، ص 139،140۔

[2] مکتوب مجدد الف ثانی، بنام شیخ فرید بخاری، مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ دوم، مکتوب نمبر 48، ص 24۔

[3] مولانا عبدالماجد دریابادی، "نصائح اور مشورے" ترجمان القرآن، لاہور، جلد 124، شمارہ ستمبر 1997ء، ص 33۔



بہرحال علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے تصوف کا بنیادی نقطہ یہی ہے کہ آپ زندگی کے ہر شعبہ میں اخلاص سے شریعت کا اہتمام کیجئے مقاصد تصوف غیر شعوری طور پر آپ کو حاصل ہو جائیں گے۔

آیئے اب کچھ ان امور کا ذکر ہو جائے جن کو تصوف کے ساتھ ایک خاص نسبت دی جاتی ہے۔ مثلاً بیعت فقر و زہد، کرامت، عشق، وحدت الوجود وغیرہ۔ اگرچہ یہ چیزیں تصوف کا لازم نہیں ہیں۔ تاہم ان کا تذکرہ باب التصوف میں ضرور آتا ہے۔ علامہ اور تھانوی نے ان تمام موضوعات پر گرانقدر اصلاحات فرمائی ہیں۔

بیعت لغوی معانی :

بیعت عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معانی ہیں "عہد و پیماں" یہ عہد و پیماں دو اشخاص کے درمیان ہوتا ہے۔ طرفین میں ایک بیعت لیتا ہے اور بیعت ہوتا ہے یا کرتا ہے اس لئے مولانا عبد الرشید نعمانی نے قبول کرنے یا عہد لینے کے معاہدہ کو بیعت کہا ہے" [2]۔

بیعت کی اصلاح بیع سے نکلی ہے، جس کے لغوی معانی ہیں بیچ دینا۔ بیعت دراصل اس حرکت جسمانی کو کہتے ہیں جو قدیم میں دو شخصوں کے مابین کسی معاہدے کے طے پا جانے کی علامت تھی اور جس میں ہاتھ سے ہاتھ ملایا جاتا تھا۔ [3]۔ امام راغب اصفہانی نے بھی بیعت کا اشتقاق "بیع" ہی بیان کیا ہے [4]۔

قرآن میں بھی یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔

ان اللہ اشتری ... فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم [5]۔ مولانا تھانوی [6]۔ اور مولانا مودودی [7]۔ نے اپنی تفاسیر میں آیت مذکور کے ذیل میں اسی مفہوم کو اختیار کیا ہے۔

اصطلاحی معانی :

"اصطلاح میں بیعت سے ایسا عمل مراد ہے۔ جسے انجام دے کر کوئی شخص یا جماعت کسی دوسرے شخص کے اقتدار کو تسلیم کرے۔ چنانچہ خلیفہ کی بیعت وہ عمل ہے جس سے اس امر کا اعلان و اعتراف مقصود ہوتا ہے۔ کہ وہ اسلامی حکومت کا سربراہ ہے۔ ... صوفیا کے ہاں بھی اسی قسم کی بیعت ارشاد ہوتی ہے۔" [8]۔

1۔ لوئیس (مولف "المنجد"، اصلاح مفتی محمد شفیع، مترجمین مولانا سعد حسن جان، پروفیسر عبد الصارم الازہری وغیرہ، دار الاشاعت کراچی، اشاعت دوم، جولائی 1995ء، ص 110-

2۔ عبد الرشید نعمانی، لغات القرآن، عمر الفاروق اکیڈمی، لاہور، سن ندارد، جلد دوم، ص 22-

3۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، طبع اول، 1971ء، جلد 5، ص 291-

4۔ امام راغب اصفہانی، المفردات قرآن، ترجمہ محمد عبد اللہ فیروز پوری، شیخ شمس الحق، (ناشر) لاہور، جون 1987ء، جلد اول، ص 134-

5۔ سورۃ توبہ، آیت 111-

6۔ بیان القرآن، جلد اول، ص-

7۔ تفہیم القرآن، جلد دوم، ص 239-

8۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 5، ص 292-



اردو انسائیکلوپیڈیا میں بیعت کی تعریف ان الفاظ میں موجود ہے "کسی پیغمبر ولی یا صاحب نسبت بزرگ کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر اپنے گناہوں سے تائب ہونا اور اس بزرگ کی اطاعت کا اقرار کرنا" مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں۔ "بیعت کے شرعی معانی یہ ہیں کہ ایسے شخص کے ہاتھ پر شریعت اسلامی کا تبع ہو کر کسی دینی حکم کو سرانجام دینے کا عہد و پیاں کیا جائے"[2]۔

بیعت کی شرعی حیثیت :

قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ یداللہ فوق ایدیھم فمن نکث فانما ینکث علی نفسہ و من اوفی بما عھد علیہ اللہ فسیؤتیہ اجراء عظیما[3]۔

دوسری جگہ اسی تسلسل میں فرمایا ہے۔

لقد رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ فعلم ما فی قلوبھم فانزل السکینۃ علیھم و اثابھم فتحا قریبا[4]۔

ان دونوں آیات میں بیعت رضوان کو ذکر ہے[5]۔ مولانا تھانوی لکھتے ہیں کہ بیعت جہاد اور اللہ کے احکام بجالانے پر تھی۔[6]۔ سیدی مودودی نے اسے بیعت علی الموت کہا ہے[6]۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں نے حضرت عثمان کی شہادت کا بدلہ لینے کے لئے حضور ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس بیعت سرفروشی کی خاص بات یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے بائیں ہاتھ کو عثمان کا ہاتھ قرار دیا اور ان کی جانب سے اپنے داہنے ہاتھ پر بیعت کی" قرآن حکیم میں ایک اور بیعت بہت مشہور ہے جسے بیعت انساء کہا جاتا ہے۔

یایھا النبی اذا جاءک المومنت یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیاء ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادھن ولا یاتین ببھتان یفترینہ بین ایدیھن و ارجلھن ولا یعصینک فی معروف فبایعھن و استغفر لھن اللہ[8]۔

1۔ اردو انسائیکلوپیڈیا فیروز سنز، لاہور، ص 260۔

2۔ فضل الباری، جلد اول، ص 352۔

3۔ سورۃ الفتح، آیت 10۔

4۔ سورۃ الفتح، آیت 18۔

5۔ بیان القرآن، جلد سوم، ص 283۔ تفہیم القرآن، جلد پنجم، ص 55، معارف القرآن، جلد ہشتم، ص 80۔

6۔ تفہیم القرآن، جلد پنجم، ص 49۔

7۔ محمد سلیمان سلمان قاضی، رحمتہ اللعالمین، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد، جلد اول، ص 214۔

8۔ سورۃ الممتحنہ، آیت 12۔



محولہ بالا ان آیات مردوں سے اجمالی جب کہ عورتوں سے تفصیلی بیعت کا اہتمام فرمایا گیا ہے۔ اس میں کیا حکمت ہے؟ مفتی محمد شفیعؒ نے اپنی تفسیر میں وضاحت کر دی ہے۔[1] پھر اس تفصیل میں عورتیں ہی خاص نہیں بلکہ انہی تمام امور پر مردوں سے بھی بیعت مذکور ہے۔[2]

مشہور احادیث میں کہ صحابہ ﷺ آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتے تھے۔ یہ بیعت ہجرت، جہاد، اقامت ارکان، اسلام، سنت پر مضبوطی، بدعات اجتناب وغیرہ کے بارے میں ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اس ضمن ضروری امور کا احاطہ کیا ہے۔ "القول الجمیل" کی فصل دل میں فرماتے ہیں۔

"ان الناس کانو یبایعونہ تارۃ علی الھجرۃ والجھاد وتارۃ علی اقامتہ ارکان الاسلام وتارۃ علی الثبات والقرار فی معرکتہ الکفار وتارۃ علی التمسک بالسنتہ والاجتناب عن البدعتہ والحرص علی الطاعات"[3]۔

صحیح بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ آپ ﷺ نے حضرت جریر سے مسلمانوں کی خیر خواہی پر بیعت لی

"وھذا حدیث صحیح البخاری شاھدا علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم اشترط علی جریر عند مبایعتہ فقال والنصح لکل مسلم"[4]۔

آپ نے انصاف سے حق بیان کرنے پہ بیعت لی اور ان کی عورتوں سے نوحہ نہ کرنے پر بیعت لی۔ شاہ ولی اللہ بیان کرتے ہیں۔

"وانہ بالع قوما من الانصار فاشترط ان لا یخافوا فی اللہ لومتہ لائم ویقولوا بالحق حیث کانوا فکان احدھم یجاھر الامراء والملوک بالرد والانکار۔ وانہ صلی اللہ علیہ وسلم بایع نسوۃ من الانصار واشترط الاجتناب عن النوحتہ"[5]۔

اس طریق پر علما نے بیعت مشائخ پر استدلال کیا ہے۔ مولانا عثمانی فرماتے ہیں۔

"مشائخ کی بیعت بھی اسی لفظ کے تحت آئے گی بشرطیکہ طریقہ شریعت کے مطابق ہو بزرگان دین کے پیش نظر آنحضرت ﷺ والے مقاصد ہوں تو ان کی بیعت یقیناً سنت کہلائے گی"[6]۔

1۔ معارف القرآن، جلد 8، ص 417۔
2۔ فضل الباری، جلد اول، ص 351۔
3۔ شاہ ولی اللہ، "القول الجمیل" فی بیان سواء سبیل ہمہ شاہ ولی اللہ اکادمی، لاہور، سن ندارد، ص 14۔
4۔ ایضاً ص 16۔
5۔ ایضاً 17، نیز دیکھیے ص 14۔
6۔ فضل الباری، جلد اول، ص 353۔



شاہ ولی نے بھی بیعت کو سنت قرار دیا ہے۔ فصل ثانی کے مسئلہ اول و اجبتہ امہ اسنتہ کی وضاحت میں فرماتے ہیں۔

"فاعلم ان البیعتہ سنتہ ولیست بو اجبتہ لان الناس بایعوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم و تقربوا بھا الی اللہ تعالی و لم یدل علی تائیم تارکھا ولم ینکر احد من الائمتہ علی تارکھا کان کالاجماع علی انھالیست بواجبتہ"[1]۔

علامہ اقبال، مولانا تھانوی اور مسئلہ بیعت

بیعت مشائخ کی مشروعیت اور اس کے تسلسل کے بارے میں مسلک اعتدال وہی ہے جو شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے۔ بیعت کی کئی اقسام ہیں [2]۔ مثلاً بیعت خلافت، بیعت اسلام، بیعت تقویٰ، بیعت ہجرت و جہاد وغیرہ۔ بیعت خلافت خلفاء راشدین کے زمانہ میں تھی عمر بن عبدالعزیز کے بعد اس کا پس منظر اور مقاصد بدل گئے۔ بیعت تقویٰ کی خلفاء راشدین کے زمانے میں ضرورت نہ تھی کہ حضور ﷺ کے تربیت یافتہ صحابی رضی اللہ عنہ کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔ [3]۔ خلفاء راشدین کے بعد بیعت تقویٰ اس لئے ترک کر دی گئی کہ اس پر بیعت خلافت کا گمان ہو سکتا تھا۔ [4]۔ لیکن پھر ایک رسالے میں جب خلفاء میں بیعت خلافت کی رسم ختم ہو گئی تو صوفیہ نے اپنے مریدوں سے بیعت لینا شروع کر دی اور اس سنت کو مضبوطی سے پکڑ لیا۔ [5]۔ مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال اسی بیعت تزکیہ و تقویٰ کو مشروع اور ضروری خیال کرتے تھے۔ مولانا اس بیعت پر ایک حدیث کے ذریعے استدلال کرتے ہیں۔

"حضرت عوف بن مالک اشجعی سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے نو آدمی تھے آٹھ یا سات۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم رسول اللہ سے بیعت نہیں کرتے۔ ہم نے اپنے ہاتھ پھیلا دیئے اور عرض کیا کہ کس امر پر آپ کی بیعت کریں یا رسول اللہ، آپ نے فرمایا کہ ان امور پر کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک مت کرو اور پانچوں نمازیں پڑھیں۔ اور (احکام) سنو اور مانو اور ایک بات آہستہ سے فرمائی وہ یہ کہ لوگوں سے کوئی چیز مت مانگو۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے ان حضرات

1۔ القول الجمیل، ص 21۔
2۔ ایضاً ص 17۔
3۔ ایضاً ص 18۔
4۔ ایضاً ص 19۔
5۔ ایضاً۔



میں سے بعض کی یہ حالت دیکھی ہے کہ اتفاقاً چابک گر پڑا تو وہ کسی سے نہیں مانگا کہ اٹھا کر ان کو دے دے[1]۔"
شاہ ولی اللہ نے یہ حدیث ابن ماجہ کے حوالہ سے بیان کی ہے۔[2] اقبال نے اپنے شعر میں اس حدیث کا مفہوم دہرایا ہے۔[3] بعض اہل ظاہر اس بیعت کو بدعت سے تعبیر کرتے ہیں مولانا تھانوی ان سے اتفاق نہیں کرتے اور ان کے دلائل کا احسن جواب دیتے ہیں۔

"حضرات صوفیاء کرام میں جو بیعت کا معمول ہے جس کا حاصل معاہدہ ہے کہ التزام احکام واہتمام اعمال ظاہری و باطنی کا جس کو ان کے عرف میں بیعت طریقت کہتے ہیں بعض اہل ظاہر اس کو اس بناپر بدعت کہتے ہیں کہ حضور ﷺ سے منقول نہیں۔ صرف کافروں کو بیعت اسلام اور مسلمانوں کو بیعت جہاد کرنا معمول تھا۔ مگر اس حدیث میں اس کا صریح اثبات موجود ہے۔ کہ یہ مخاطبین چونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس لئے یہ بیعت اسلام یقیناً نہیں ہے کہ تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور مضمون بیعت سے ظاہر ہے کہ بیعت جہاد بھی نہیں بلکہ بدلالت الفاظ معلوم ہے کہ التزام واہتمام اعمال کیلئے ہے"[4]۔

بیعت کی حکمت و ضرورت :

یہاں ایک قابل توجہ امر اور بھی ہے کہ جب بیعت کی غرض و غایت اصلاح دین ہی ہے[5]۔ تو سرے سے بدعت والا اعتراض وارد ہی نہیں ہونا چاہیے۔ مولانا تھانوی نے ایک سوال میں کہا کہ رسول اللہ سے بیعت اسلامی ہی کافی نہیں ہے؟ کے جواب میں بھی بیعت کی حکمت و ضرورت کو بیان کیا ہے۔

1۔ حقیقۃ الطریقۃ من السنۃ الانیقۃ، مشمول التکشف عن مہمات التصوف، ص 473۔
2۔ القول الجمیل، ص 14۔
3۔ کلیات اقبال (فارسی) ص 23۔
4۔ التکشف عن مہمات التصوف، ص 474۔
5۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "تربیت السالک" جدید برقی پریس، دہلی، سن ندارد، حصہ اول، باب اول، ص 38۔



"یہ یقین صحیح ہے کہ بیعت طریقت کی ضرورت عام نہیں ہے لیکن اس میں دعوکہ ہوتا ہے کہ باوجود اس خاص حالت کے پھر بھی نفس میں بعض امراض خفیہ ہوتے ہیں کہ وہ بدون تنبیہ شیخ محقق عارف کے سمجھ میں نہیں آتے اور اگر سمجھ میں بھی آجائیں تو علاج ان کا سمجھ میں نہیں آتا اس لئے تعلق شیخ ہی سے ضروری ہوتا ہے"[1]۔

مولانا تھانوی شریعت و طریقت میں تفریق نہیں کرتے اور ایسا کرنے کو جہلا کا شیوا بتاتے ہیں۔[2] دین شریعت و طریقت کا امتزاج دین کو یہ اعتدال رکھتا ہے۔ لیکن تمام تر احتیاط کے باوجود انسانی زندگی میں بعض مقامات ایسے آتے ہیں کہ انسان سوچ و بچار میں پڑ جاتا ہے اور سوچ کے اسی دوہراہے سے انسان کے بھٹکنے کا اندیشہ ہوتا ہے کہ جب اسے کچھ بجھائی نہ دے کہ وہ کیا کرے اور کیا نہ کرے۔ وہ محسوس کرتا ہے اے کاش اب کوئی اس کا غم گسار ہو اور اسے ذہنی الجھن سے نجات دلانے میں اس کا معاون ہو۔ غالباً یہی وہ حالات ہیں جہاں ایک ہمدرد، مونس جان اور مشفق شیخ کی ضرورت شدت سے محسوس ہوتی ہے۔ مولانا تھانوی ان حالات سے نمٹنے کیلئے شیخ کامل کی بیعت ضروری خیال کرتے ہیں۔

"عادت اللہ یوں جاری ہے کہ کس قدر خلوت کی اور کسی کامل شیخ سے مشورے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس وقت علوم اور اعمال میں ایک گونہ ضعف آگیا ہے توضیح اس کی یہ ہے کہ ہر عمل میں دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک تو اس کے درست ہونے کی اور دوسرے ہمت کی۔ ہم لوگوں میں دونوں کی کمی ہے۔ رائے کی کمی یہ کہ بسا اوقات بعض اعمال کے منشا یا ناشی کے متعلق ہم ایک امر کو شر سمجھتے ہیں اور وہ خیر ہوتا ہے اور بسا اوقات کسی امر کو ہم خیر سمجھتے ہیں اور وہ شر ہوتا ہے۔ علی ہذا بعض اوقات باوجود درستی رائے کے کسی عمل میں ہمت ٹوٹ جاتی ہے۔ پس شیخ چونکہ صاحب تجربہ و صاحب بصیرت ہوتا ہے اس سے رائے کی مدد ملتی ہے اور اس کے کہنے میں کچھ برکت ہوتی ہے کہ اس سے ہمت بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اس کی اصل جو کچھ بھی ہو یہ ضرور قدرتی بات ہے کہ جب کسی کو شیخ بنا لیا جاتا ہے تو اس کی مخالفت کم ہوتی ہے تو رائے کے صحیح کرنے کا اور ہمت کے قوی کرنے کا عادۃً بجز شیخ بنانے کے اور کوئی ذریعہ نہیں پس بقاعدہ مقدمۃ الواجب واجب کیلئے کسی شیخ کا دامن پکڑنا ضروری ہوگا اور شیخ کامل ہونا چاہیے۔"[3]

1۔ تربیت السالک، جلد اول، ص 114۔

2۔ اشرف علی تھانوی، الافاضات الیومیہ، اشرف المطابع، تھانہ بھون، سن ندارد، حصہ اول، ص 19۔

3۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ اول، ص 33۔



ایک سالک کے خط کے جواب میں شیخ کامل کی ضرورت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"نفس میں کچھ امراض ہوتے ہیں ان کا علاج کتابوں میں لکھا ہے۔ لیکن پھر بھی طبیب کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی درجہ نفسانی امراض کے معالجہ میں شیخ یعنی معلم کی ضرورت ہوتی ہے"[1]۔

علامہ اقبال بھی بیعت کو روحانی اور اخلاقی تربیت کیلئے اشد ضروری سمجھتے ہیں۔ جناب فوق کے سوال "پیر کی ضرورت ہے یا نہیں؟" کے جواب میں فرماتے ہیں۔

"پیر یا مرشد کی سخت ضرورت ہے۔ اس کے بغیر انسان کوئی صحیح یا کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا۔ روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف انہی لوگوں کو ہوگا جو اہل دل ہیں۔ جن کے دل میں درد ہے جن کے قلب میں گرمی اور جن کی روح میں تڑپ ہے لیکن کم از کم اخلاقی فائدہ تو ہر مرید حاصل کر سکتا ہے پیر کی صحبت سے (بشرطیکہ پیر دکانداری نہ کرتا ہو) پر مزید اپنا اخلاق سنوار سکتا ہے اور جس کا اخلاق درست ہے جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے اعمال "اعمال حسنہ" کہے جاتے ہیں اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے"[2]۔

بیعت کس کی جائز ہے :
شیخ کی پہچان :

مولانا اشرف علی تھانوی اور اقبال اخلاق حسنہ اور اعمال حسنہ کی تعمیر و ترقی کیلئے بیعت طریقت کو بہت ضروری خیال کرتے ہیں لیکن اس سارے عمل کو "مرشد کامل" یا "شیخ کامل" سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ اس لئے مرشد یا پیر کی پہچان بہت ضروری ہے۔ اقبال حقیقی مرشد اور نام نہاد مرشد (جسے آپ نے دکان دار کہا ہے) کے بارے میں بہت محتاط ثابت ہوئے ہیں۔ پیشہ ور قسم کے صوفیوں اور پیروں کے بارے میں ایک مفلس مرید کی شکایت الفاظ میں پہنچاتے ہیں۔

نذرانہ نہیں! سود ہے پیران حرم کا
ہر فرقہ سالوس کے اندر ہے مہاجن
میراث میں آتی ہے انہیں مسند ارشاد
زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن[3]۔

1۔ تربیت السالک، حصہ اول، ص 133۔

2۔ مقالات اقبال، ص 190۔

3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 458۔



علامہ اقبال نومبر1933ء میں نادر شاہ خان کی دعوت پر افغانستان گئے اس سفر میں سید سلیمان ندوی اور سرراس مسعود بھی آپ کے ہم سفر تھے۔[1] آپ نے حکیم سنائی کے مزار کی زیارت کے بعد ایک طویل نظم کہی اس نظم میں محمود اور مذموم تصوف کے اشارے موجود ہیں دوسرے بند کے تیسرے شعر میں جہاں دور حاضر کے شیخ کی دنیاداری پر گرفت کی ہے وہاں تین محاسن تصوف بھی بیان کئے ہیں۔

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کے بیچ کھاتا ہے
گلیم بوذر، ودلق اویس و چادر زہرا" [2]

اقبال کی شاعری میں اس قسم کے بیسیوں اشعار ملتے ہیں یہ شعر دیکھئے اس میں سلطان و دربان بھی صوفی و درویش کے شریک کار ہیں۔

چہ ملائی، چہ درویش، چہ سلطانی، چہ دربانی
فروغ کاری جوید سبالوسی و زراقی [3]

خداوند یہ ترے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری، سلطانی بھی عیاری [4]

آج کل صوفیاء و مشائخ کا ایک بڑا طبقہ شرعی احکام و فرائض سے پہلوتہی کرتا ہے اور بجائے صوم وصلوٰۃ محض ذکر و اذکار، گوشہ نشینی، مراقبے پر زور دیتا ہے۔ یہ لوگ عوام الناس سے اعراض کرتے ہیں اور بے معنی پراسرار سی خاموشی میں ڈوبے رہتے ہیں ان کے طور طریقوں سے نفی خودی اور ترک دنیا کی بو آتی ہے اقبال اس رجحان کے بارے میں اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں۔

یہ حکمت ملکوتی، یہ علم لاہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکر نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں [5]

1۔ دیکھئے "اقبال کا سفرنامہ" صفحات 203 تا 253 ان صفحات میں سفر افغانستان کی تفاصیل کے علاوہ اقبال نے ان شعری فن پاروں کا مختصر ذکر بھی کیا ہے جو آپ نے سیاحت افغانستان سے متاثر ہو کر تخلیق کئے تھے۔

2۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 315۔

3۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 420۔

4۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 329۔

5۔ ایضاً ص 494۔



جناب اقبال خانقاہ کے اس کردار پر تنقید کرتے ہیں جو سالکین کو تکیہ نشینی کی تعلیم دیتا ہے اور جس کے اثرات سے مجاہدانہ ولولے اور سرگرمیاں ماند پڑ جاتی ہیں یہ مذہب کی وہ تاویل ہے جو آہستہ آہستہ رہبانیت سے جاملتی ہے اور اسی مفہوم کے زیر اثر مذہب قوت سے بیگانہ ہو کر محض ایک فلسفہ بن کر رہ جاتا ہے۔[1]

علامہ فرقہ سالوس، مہاجن، زاغ، شیخ حرم جیسے کنایوں سے نام نہاد پیرو مرشد پر ایسی تنقید کرتے ہیں جو قلب و نظر سے پار ہو جاتی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی بھی یہی کام کرتے ہیں لیکن نثر کے موثر اور دریا انداز میں آپ کے یہاں غیر محسوس طریقے سے تزکیہ کا عمل جاری رہتا ہے آپ بڑی بڑی اصلاحات کو عام اور روز مرہ میں ادا کر دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ مولانا تھانوی سے براہ راست فیض یافتہ لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ مولانا شیخ کامل کی تنقیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> "آج کل کھانا پینا چھوڑ دینا بھی بزرگی کے اوصاف میں شامل ہے۔ حالانکہ بزرگی نسبت اللہ کا نام ہے۔ اس کی ظاہری علامت یہ ہے کہ حضور کے ساتھ تمام افعال و اقوال حرکات تشبہ ہو یعنی جس طرح نماز ادا کرنے میں حضور ﷺ کی پوری متابعت کی کوشش کیجائے اسی طرح آپس کے برتاؤ، روز مرہ کی باتوں میں سونے جاگنے میں غرض ہر ہر بات میں حضور ﷺ کے اتباع کی کوشش کی جائے۔ اور یہ اتباع عادت ہو جائے۔ کہ بے تکلف سنت کے موافق افعال صادر ہونے لگیں۔"[2]

اسلامی عبادات کی غرض و غایت اصلاح معاشرت ہے۔ چنانچہ ایسے اذکار و مشاغل جن میں معاشرہ سے پہلو تہی کا رجحان برآمد ہوتا ہے جس کو نہ علامہ نے پسند کیا ہے نہ مولانا تھانوی نے مولانا انتخاب شیخ کامل کے ضمن میں ایک موازنہ بیان کرتے ہیں۔

> "اگر ایک شخص تمام رات جاگتا ہے کسی سے بات بھی بہت کم کرتا ہے اور ایک دوسرا شخص جو کہ صرف فرائض واجبات و سنن ادا کرتا ہے۔ رات کو گھنٹہ دو گھنٹہ جاگ لیتا ہے۔ حفاظت دماغ کی تدابیر بھی کرتا ہے۔ نصیحت و پند بھی کرتا ہے۔ خلق اللہ کی دلجوئی کیلئے لوگوں کو بھی ملتا ہے۔ بچوں سے مزاح بھی کرلیتا ہے تو عوام الناس اس کے مقابلے میں پہلے شخص کو زیادہ کامل سمجھیں گے اور دوسرے کو چونکہ دیکھتے ہیں زیادہ عبادت نہیں کرتا اس لئے اس کو وہ کامل نہیں سمجھتے حالانکہ ممکن ہے کہ عابد واقعہ میں یہی شخص ہو"[3]

1۔ مکتوب اقبال بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتب، جلد اول، ص 417۔

2۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ اول، ص 70۔

3۔ ایضاً ص 67۔



اس بحث کی اصل یہ ہے کہ شریعت نے اعمال کی حدود مقرر کر دی ہیں کہ ہر کام کو اس کے عین وقت پر کرنا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اول وقت نماز پڑھنا چاہیے اور اس کو شدت سے بھوک لگی ہو تو شریعت کا حکم ہے کہ نماز موخر کرو اور کھانا کھاؤ اسی راز کو امام ابو حنیفہ نہایت پاکیزہ الفاظ میں فرماتے ہیں۔

"میرا سارا کھانا نماز ہو جائے بہتر ہے اس سے کہ ساری نماز کھانا بن جائے"

مطلب یہ ہے کہ حالات و واقعات کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے عمل کرنا ترجیح شریعت ہے۔ بالکل اسی بحث کو علامہ نے تاریخ تصوف میں ایک جگہ نہایت عمدگی سے سمیٹا ہے۔ [2] علامہ نے اخلاق حسنہ اور اعمال حسنہ کے لئے بیعت مرشد کو ضروری قرار دیا ہے۔ مولانا تھانوی نے اس پر ایمان خالص کا اضافہ کیا ہے۔ اور شیخ کامل کیلئے بھی ان تین خصوصیات ایمان خالص، اعمال صالحہ اور اخلاق حسنہ کو ضروری قرار دیا ہے۔ [3]

دوسری جگہ فرماتے ہیں۔ "بیعت کے قابل وہ حضرات ہیں جن کا ظاہر و باطن دونوں درست ہوں۔ "ایسے بزرگوں سے جن کا ظاہر خلاف شرع نظر آوے بیعت ہونا جائز نہیں [4] انفاس عیسیٰ میں پیر کامل کی شناخت نہایت جامع الفاظ میں بیان کرتے ہیں

"پیر کامل وہ ہے جو محق بھی ہو اور محقق بھی ہو۔ محق ہونے کے معانی تو یہ ہیں کہ اس کے عقائد صحیح ہوں متبع سنت ہو اور محقق ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وساوس نفس پر اس کی نظر گہری ہو" [5] ایک سالک کو جواب لکھتے ہیں کہ "جب تک اصل معیار یعنی اتباع شریعت و برکت صحبت نہ دیکھا جاوے اس وقت کا بیعت جائز نہیں" [6] آپ اس مسئلہ میں یہاں تک احتیاط برتتے ہیں کہ جس پیر کے مرید بے نمازی ہوں آپ کے نزدیک وہ بھی قابل بیعت نہیں ہے۔ [7] اور اگر غلطی سے کسی غیر متبع پیر سے بیعت ہو جائے تو صورت حال سے واقفیت پر فسخ بیعت ضروری ہے [8]

1۔ الرفیق سوالطریق، حصہ اول، ص 68۔
2۔ تاریخ تصوف، ص 31۔
3۔ الرفیق سواء الطریق، حصہ اول، ص 141۔
4۔ الرفیق سواء الطریق، حصہ دوم، ص 150۔
5۔ انفاس عیسیٰ، ص 24۔
6۔ تربیت السالک، حصہ اول، ص 41۔
7۔ ایضاً ص 38۔
8۔ ایضاً ص 125، نیز دیکھئے۔ بیان القرآن، جلد سوم، مکتبہ الحسن لاہور، سن ندارد، ص 284،283۔



مولانا تھانوی شیخ کامل کی پہچان پر بہت زور دیتے ہیں جب کہ عوام اس کی طرف توجہ نہیں دیتے اور عام طور پر کشف و کرامات اور بعض تصرفات کو دیکھ کو بیعت ہو جاتے ہیں مولانا فرماتے ہیں کہ کامل کی پہچان ضروری ہے کیونکہ آج کل بہت سے شیطان بھی انسان کے لباس میں خلق خدا کو گمراہ کر رہے ہیں۔ مولانا موصوف مرشد کامل کی پہچان میں مزید لکھتے ہیں

"تو پہچان اس کی یہ ہے کہ وہ شریعت کا ضروری علم رکھتا ہو، کسی شیخ کامل کی تربیت کے خلاف پر اصرار نہ کرتا ہو۔ سنت کا پورا پابند ہو۔ اپنے متعلقین پر شفقت کرتا ہو۔ احتساب میں کمی نہ کرتا ہو۔ جس میں یہ سب باتیں جمع ہوں وہ کامل ہے"[1]۔

شاہ ولی اللہ نے بھی مرشد کیلئے بعض شرائط کا ذکر کیا ہے۔ "قرآن و سنت کا عالم ہو"[2]۔ امربالمعروف اور نہی عن المنکر پر عامل ہو"[3]۔ متقی و عادل ہو، مدت دراز تک مشائخ کی صحبت میں رہا ہو"[4]۔ اس تقابل سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا تھانوی نے اس امر میں شاہ صاحب کا تتبع کیا ہے۔ یوں شیخ محمد اکرم کا یہ کہنا بجا معلوم ہوتا ہے کہ "صحیح تصوف اور تزکیہ نفس میں مولانا اشرف علی تھانوی نے شاہ ولی اللہ کے نقطہ نظر کو آگے بڑھایا"[5]۔ اسی طرح شاہ صاحب نے مرید کیلئے بالغ عاقل کے علاوہ شوق و رغبت کو ضروری ٹھہرایا ہے[6]۔ مولانا نے بھی اہلیت بایع کیلئے ایک معیار قائم کیا ہے[7]۔ جن میں ایک بڑی شرط طلب صادق ہے۔[8]۔ امام غزالی نے بھی مرید کی خصوصیات کی طرف اشارہ کیا ہے[9]۔

1۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ دوم، ص164,163-

2۔ القول الجمیل، ص22-

3۔ ایضاً ص25-

4۔ ایضاً ص25,24-

5۔ رود کوثر، ص581-

6۔ القول، الجمیل، ص27-

7۔ تربیت السالک، حصہ اول، ص113-

8۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ دوم، ص77-

9۔ امام غزالی، کیمیائے سعادت، مترجم محمد سعید الرحمٰن علوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، فن ندارد، ص424-



علامہ اقبال اور مولانا تھانوی باقاعدہ سلسلوں سے بیعت تھے

مولانا اشرف علی تھانوی حاجی شاہ امداد اللہ صاحب، تھانوی، چشتی صابری مہاجر مکی سے بیعت تھے [1]۔ آپ بزمانہ طالب علم 1299ھ جب کہ سن شریف صرف 19 سال تھا غائبانہ مشرف بیعت بذریعہ خط ہوئے۔ پھر 1300ھ میں بیس سال کی عمر میں علوم ظاہری سے فراغ نصیب ہوا تو اسی سال زیارت حرمین شریفین کے لئے گئے اور پیرو مرشد سے بیعت دست بدست شرف ہوئے۔ [2]۔ شیخ آپ پر بڑے مہربان تھے اور آپ کی دینی بصیرت پر مکمل اعتماد کرتے تھے فرمایا کرتے تھے" بس تم پورے پورے میرے طریق پر ہو" [3]۔ مولانا تھانوی کے معتقدین کا اندازہ تو مشکل ہے مریدین کی تعداد ہزاروں میں ہے [4]۔ قریب ترین بزرگوں کو بہ اعتبار استفادہ کئی درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے مثلاً آپ کے تلامذہ، مجازین بیعت، مجازین صحبت وغیرہ، ان حضرات میں سے بعض کے نام اشرف السوانح [5]۔ میں مذکور ہیں۔ مفتی محمد شفیع، قاری محمد طیب، سید سلمان ندوی، مفتی حسن محمد، مولانا خیر محمد اور مولانا عبدالماجد دریا آبادی آپ کے چند خواص ہیں۔

دوسری طرف علامہ اقبال سلسلہ قادریہ میں بیعت رکھتے تھے جیسا کہ سید سلمان ندوی کو لکھتے ہیں۔

"یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں خود بیعت رکھتا ہوں" [6]۔ یہی بات شاہ سلمان پھلواری کو لکھی ہے "حقیقی اسلامی تصوف کا کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلہ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں" [7]۔

سلسلہ قادریہ میں آپ کس بزرگ سے بیعت تھے اس میں متعدد روایات ہیں۔ غلام بھیک نرنگ لکھتے ہیں کہ

"ان کے والد ماجد ایک صوفی منش بزرگ تھے خود اقبال سلسلہ قادریہ میں بیعت کیے ہوئے تھے [8]۔ زندہ رود کی روایت ہے کہ "معلوم ہوتا ہے شیخ نور محمد سلطان العارفین حضرت قاضی سلطان محمود دربار آوان شریف کے مرید تھے جو سلسلہ قادریہ سے تعلق رکھتے تھے اسی بنا پر اقبال بھی بچپن میں سلسلہ قادریہ میں بیعت کئے ہوئے تھے" [9]۔

1۔ عزیز الحسن / مولوی عبدالحق (مرتبین) اشرف السوانح، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، 1354ء، حصہ اول، باب سیزدھم، ص 166۔

2۔ ایضاً ص 171۔

3۔ ایضاً ص 181۔

4۔ نور احمد کیانی، "حکیم الامت اشرف علی تھانوی" مشمولہ، "بیس بڑے مسلمان" مرتبہ عبدالرشید ارشد، مکتبہ رشیدیہ، لاہور، چہارم اگست، 1982ء۔

5۔ اشرف السوانح، پریس بابا لکھنؤ، بار اول، حصہ سوم، باب 25، ص 335 تا 343۔

6۔ مکتوب اقبال بنام سید سلمان ندوی، کلیات مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص 674۔

7۔ مکتوب بنام شاہ سلمان پھلواری، کلیات مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص 481۔

8۔ "اقبال کے بعض حالات" مطالعہ اقبال، ص 37،36۔

9۔ "زندہ رود" حصہ اول، باب 4، ص 109۔

سید نذیر نیازی کے بیان سے اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔ "محمد اقبال ابھی لاہور نہیں آئے تھے کہ شیخ نور محمد انہیں آوان شریف لے گئے قاضی سلطان محمود کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ قیاس یہ ہے کہ اسی سفر میں محمد اقبال قاضی صاحب سے بیعت ہوئے اور سلسلہ قادریہ میں شامل ہو گئے"[1]۔ ڈاکٹر خلیفہ کا بیان ہے کہ اقبال اپنے باپ کے بھی مرید تھے[2]۔ لیکن جاوید اقبال اس سے متفق نہیں ہیں۔ "شیخ نور محمد باقاعدہ بیعت لے کر کسی کو مرید نہ بناتے تھے لہٰذا اس روایت میں کوئی صداقت نہیں کہ اقبال اپنے والد سے مرید تھے البتہ معنوی اعتبار سے اقبال کی نگاہ میں اپنے والد کا وہی مرتبہ تھا جو ایک مرید کی نظر میں مرشد کا ہوتا ہے"[3]۔ صاحبزادہ میاں محمد بشیر قادری عباسی کی تحقیق دوسری ہے آپ کا کہنا ہے کہ اقبال کے والد ماجد سائیں عبداللہ قادری صاحب سے بیعت تھے۔ جو خواجہ محمد عمر بخش قادری کے خلیفہ اول تھے۔ عباسی صاحب خالد نظیر صوفی سے روایت کرتے ہیں "کہ علامہ جس وقت چار برس کے تھے تو خواجہ عمر بخش اپنے خلیفہ اور دوست سائیں عبداللہ قادری کو ملنے سیالکوٹ تشریف لائے۔ میاں جی نے اپنے دادا پیر کی دعوت کی اور علامہ کو مرشد کے توسط سے بسم اللہ کیلئے دادا پیر کی گود میں بٹھایا اور انہوں نے اپنا لعاب دہن علامہ کے منہ میں لگا کر بسم اللہ پڑھوائی[4]۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شیخ نور محمد دو بزرگوں کے بیعت ہوں۔ بہ روایت بشیر قادری سائیں عبداللہ نے چودہ درویشوں سے بیعت کی تھی[5]۔ مولانا تھانوی "شیخ کامل کی موجودگی میں کسی دوسرے شیخ سے رجوع کی اجازت نہیں دیتے"[6]۔ البتہ بعض حالات میں شیخ کے علاوہ دوسری جگہ تعلیم و اصلاح کی اجازت روا رکھتے ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ اس جگہ سے بیعت کی جگہ کی نسبت تعلق کم ہو[7]۔

اس بحث سے ایک بات سامنے آرہی ہے کہ اقبال نے اپنے والد ماجد کی وساطت سے بچپن میں بیعت کی ہے اور بعض علماء کے نزدیک بچپن کی بیعت معتبر نہیں ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی کا قول گزر چکا ہے۔ اگرچہ اقبال خود فرماتے ہیں کہ وہ سلسلہ قادریہ میں بیعت ہیں لیکن یہ عندیہ نہیں دیتے کہ وہ اس سلسلہ میں کسی کے مرید ہیں۔

1۔ دانائے راز، ص 19۔

2۔ فکر اقبال، باب 12، ص 312۔

3۔ زندہ رود، حصہ اول، باب 9، ص 109۔

4۔ میاں محمد بشیر قادری، خواجہ محمد عمر" رسالہ "مہک" خصوصی اشاعت، گورنمنٹ کالج، گوجرانوالہ، 1984/1982ء ص 386۔

5۔ ایضاً ص 385۔

6۔ انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 22۔

7۔ ایضاً ص 21۔



یوں لگتا ہے جیسا اقبال اس بیعت کے باوجود کسی روحانی سہارا کے متلاشی رہتے تھے۔ جیسا کہ فوق صاحب کو لکھا تھا "فوق بھائی! خود بھی اس گوہر نایاب کی تلاش میں ہوں جو بادشاہوں کے خزانوں میں نہیں مل سکتا بلکہ کسی خرقہ پوش کے پاؤں کی خاک میں اتفاقیہ مل جاتا ہے"[1]۔

بہرحال بیعت ایک مسنون عمل ہے علامہ ابن خلدون نے اسے واجب قرار دیا ہے[2]۔ اس کی ضرورت اور افادیت سے کسی زمانے میں انکار نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال اور مولانا تھانوی ہر دو حضرات نے نہ صرف باقاعدہ سلسلوں میں بیعت کی بلکہ اپنے اپنے اسلوب پر رشد و ہدایت کا کام بھی کیا۔ مولانا تھانوی کے یہاں تزکیہ نفس اور اصلاح و تربیت کا باقاعدہ نظام ملتا ہے۔ یہ اقبال کے یہاں نظر نہیں آتا اقبال باقاعدہ صوفی تھے نہ مرشد البتہ اپنے افکار اور قلم سے آپ نے مرشدوں کا کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ تاہم مولانا تھانوی کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ انہوں نے فکری اصلاح کے ساتھ ساتھ عملی اصلاحات بھی برپا کیں ہیں۔ پھر اقبال سے مستفید ہونے والے ایک مخصوص طبقہ ہے جب کہ مولانا سے ہر خاص و عام نے استفادہ کیا ہے بس یہی وہ مقام ہے جہاں مولانا اقبال سے زیادہ مفید ثابت ہوتے ہیں۔

1۔ مکتوب اقبال بنام محمد دین فوق، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 130-

2۔ علامہ ابن خلدون، مقدمہ تاریخ ابن خلدون، مترجم عبد الرحمٰن دہلوی، الفیصل، ناشران، لاہور، اگست 1993ء، باب، ص 11، ص 40-



کرامت :

کرامت کا لفظ قرآن مجید میں نازل نہیں ہوا کرامات کے مخصوص معانی ہیں ایک خارق عادت انعام و اکرام کے جس کو اللہ اپنے اولیاء کے حفظ و حفاظت کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔[1] المنجد میں لکھا ہے "خلاف عادت کام کا اولیاء اللہ کی طرف سے ظاہر ہونا"[2]۔ فوائد الفواد میں معجزہ اور کرامت کی تعریف اور فرق ان الفاظ میں واضح کیا گیا ہے۔

"معجزہ از اں انبیاء امت کہ ایشان را علم کامل و عمل کامل باشد و ایشاں صاحب وحی اند انچہ ایشاں اظہار کنند آن معجزہ باشد اما کرامت آنس کہ اولیاء را باشد ایشاں را نیز علم کامل و عمل کامل باشد فوق ہمیں است کہ ایشان مغلوب باشد آنچہ از ایشان در ظہور آید آن کرامت باشد[3]۔

مولانا تھانوی کرامت کی تعریف میں رقم طراز ہیں

"مسلمان جب عبادت کرتا ہے اور گناہوں سے بچتا ہے اور دنیا سے محبت نہیں رکھتا اور پیغمبر صاحب کی ہر طرح خوب تابعداری کرتا ہے تو وہ اللہ کا دوست اور پیارا ہو جاتا ہے ایسے شخص کو ولی کہتے ہیں۔ اس شخص سے کبھی ایسی باتیں ہونے لگتی ہیں جو اور لوگوں سے نہیں ہو سکتیں ان باتوں کو کرامت کہتے ہیں[4]۔

خوارق و کرامات کا ثبوت :

جب مذاہب و ادیان میں شدت کا رجحان نمدار ہوتا ہے تو یہیں سے افراط و تفریط کا عمل شروع ہوتا ہے۔ اس عمل کے نتیجہ میں چیزیں اپنی جگہ سے ہٹ جاتی ہیں اور مذہبی طبقات پیدا ہونے لگتے ہیں اور مذہب کی من پسند تاویلات پر اصرار کیا جاتا ہے اس سارے عمل میں بعض اوقات نقل کے ساتھ اصل، جدید کے ساتھ قدیم اور بدعت کے ساتھ سنت کو بھی رد کر دیا جاتا ہے۔ تصوف اور اہل تصوف کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ جب کچھ غیر صوفی عناصر گروہ تصوف میں شامل ہوئے تو حقیقی صوفیاء کو ضعف پہنچا اور جب شریعت سے عاری چند شعبدہ

1۔ المنجد، ص 873-

2۔ خواجہ نظام الدین اولیاء، "فوائد الفواد" مرتبہ خواجہ حسن دہلوی، ملک سراج دین اینڈ سنز لاہور، طبع اول، جلد دوم، ص 117-

3۔ "بہشتی زیور" حصہ اول، ص 31-



بازیوں کا نام کرامات رکھ دیا گیا تو اصل کرامت کا اثبات خطرہ میں پڑ گیا۔ قرآن مجید میں لفظ کرامت ہے نہ معجزہ پر ہر دو اصطلاحوں کا قائم مقام لفظ "آیت" یا "آیات" ہے [1]۔ حضرت موسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے بہت سے معجزات سے نوازا تھا۔ [2]۔ معجزات انبیاء سے خاص ہوتے ہیں جب کہ کرامات اولیاء اللہ اور نیک مسلمانوں کیلئے [3]۔ قرآن مجید میں حضرت مریم کے نام اللہ کا پیغام موجود ہے۔

وهزی الیک بجذع النخلة تسقط علیک رطبا جنیا [4]۔ یہ آیت کریمہ اثبات کرامت پر دال ہے کیونکہ حضرت مریم تو نبی نہیں تھی [5]۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس آیت میں حضرت مریم پر "خرما تیز و تازہ" کو ان کی کرامت پر محمول کرتے ہیں" [6]۔ نیز قوت طبیعت کے ساتھ خوارق کے مطیعین کے لئے علات کرامت و قبول عنداللہ ہونا موجب مسرت روحانی بھی ہے [7]۔ مسائل السلوک میں لکھتے ہیں"۔ **قیل هذه کرامتہ مریم علیها السلام** [8]۔ صورہ طٰہٰ کی آیت "**اذ اوحینا الی امک**" [9]۔ کے فوائد میں لکھتے ہیں۔ "**وام موسی من اولیاء الله حیث کلمها الملائکہ کرامتہ لها**" [10]۔ بیان قرآن کے حاشیہ میں فرماتے ہیں "**قال العبد الغیف فیه اثبات الالهام بغیر الانبیاء علی المشهور**" [11]۔ ہر دو شرح سے حضرت مریم" کا غیر نبی ظاہر ہوتا ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے خوارق کا صدور و ظہور کوئی امر ستور نہیں ہے۔ ملائکہ کا صحابہ رضی اللہ عنہم سے سلام و کلام اور مختلف مواقع پر امداد کرنا، حیوانات، جمادات کا صحابہ کے تابع ہونا، صحابہ کی آواز کا اطراف عالم میں پہنچنا، صحابہ کی دعاؤں کا عام قبول ہونا، قلت کا کثرت پر غالب آنا، مقتولین صحابہ کا آسمان پر اٹھنا، سمندروں کا مسخر ہونا، بادلوں کا سایہ کرنا غرض، اس نوع کے سینکڑوں واقعات ہیں [12]۔

1۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 21، ص 337۔

2۔ دیکھئے آیت سورہ طٰہٰ، آیات 9 تا 21۔

3۔ کتاب اللمع فی التصوف، ص 454۔

4۔ سورہ مریم، آیت 25۔

5۔ یہ قول ابونصر سراج طوسی" کا ہے علماء کا مسئلہ ہذا میں اختلاف ہے۔ تفہیم مسئلہ کے لئے دیکھئے مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، قصص القرآن، ادارہ نشریات اسلام، لاہور، طبع سوم 1371ء، جلد چہارم، ص 20 تا 23۔

6,7۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص 264۔

8۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مسائل السلوک، مرتبہ محمد عثمان، کتب خانہ اشرفی، دہلی، بار اول، 1339ھ، جلد دوم، ص 26۔

9۔ سورہ طٰہٰ، آیت 38۔

10۔ مسائل السلوک، جلد دوم، ص 36۔

11۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص 282۔

12۔ کرامات (خوارق) صحابہ کے ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا محمد یوسف، حکایات صحابہ رضی اللہ عنہم ادارہ نشریات اسلام، لاہور، 1387ھ، جلد سوم، حصہ دہم۔



اسی طرح اولیاء سے کرامات کا ظہور تواتر سے ثابت ہے [1]۔ علماء میں ابن حزم پہلے شخص ہیں جنھوں نے صوفیاء کو اپنی کڑی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اس کے بعد امام تیمیہ نے صوفیاء کی تنقیح کی [2]۔ خوارق اولیاء میں ابن حزم اور ابن تیمیہ میں قدرے اختلاف ہے ابن حزم صرف خوارق انبیاء کے قائل ہیں [3]۔ جب کہ ابن تیمیہ غیر انبیاء سے بھی خوارق کے قائل نہیں [4]۔ اور ان کو تین اقسام میں تقسیم کرتے ہیں [5]۔ امام حزم نے جو کرامت سے انکار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عوام صاحب کرامت کی عقیدت میں اپنے رب سے نہ ٹوٹ جائیں اور ان کو تقرب الٰہی کا وسیلہ نہ بنائیں جیسا کہ بعض اقوام نے کہا۔

مانعبدھم الا یقربونا الی اللہ زلفی [6]۔ اور جناب امام کا یہ اندیشہ کچھ بجا ہی ہے آج کل حالات خانقاہ سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ اہل ظاہر کے حوالے سے ابو نصر سراج طوسی انکار کرامت کی ایک وجہ یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے معجزات اور کرامات میں تحدید نہیں کی نیز یہ کہ کہیں اولیاء کی کرامات سے انبیاء اور ان کے معجزات کی اہمیت کم ہو جائے [7]۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ انبیاء کو اولیاء پر فضیلت حاصل ہے نیز یہ فضیلت معجزات کے حوالے سے نہیں ہے بلکہ وحی و شریعت کی معرفت ہے۔ علی ہجویری فرماتے ہیں۔ "پیغمبروں کے مرتبہ کی بلندی و بزرگی علو مرتبت، صفائے باطن اور صاحب کتاب و شریعت ہونے کے لحاظ سے ہے نہ کہ محض معجزات و خرق عادت ظاہر کرنے سے [8]۔ " پھر ولی صادق سے نبوت کا دعویٰ ممکن نہیں ہے یہ کفر [9]۔ جب معجزہ و کرامت کا فرق واضح ہو گیا اور انبیاء کی فضیلت کا سبب بھی کچھ اور ہے تو یہ اعتراض یا وجہ اب ساقط ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں۔

1۔ i) فوائد الفواد، جلد چہارم، ص 220 تا 223-
ii) کتاب اللمع فی التصوف، ص 456، 357-
iii) دلائل السلوک، باب الکرامات، 263، 290-
iv) حقیقتہ الطریقتہ من السنتہ الدنیقتہ، التکشف، حدیث نمبر 27، 40، 67، 158، 162، 181، 194-
v) کشف المحجوب، باب 14-

2۔ "امام ابن تیمیہ" باب صوفیاء پر تنقید، ص 264، 265-

3۔ محمد ابو زہرہ، حیات امام ابن حزم، مترجم غلام احمد حریری، شیخ غلام علی، اینڈ سنز، لاہور، اشاعت اول، 1989ء، ص 306-

4۔ ایضاً ص 311-

5۔ سورہ الزمر، آیت 311-

6۔ سورہ الزمر، آیت 3-

7۔ کتاب اللمع فی التصوف، ص 457-

8۔ کشف المحجوب، ص 221-

9۔ ایضاً۔



"اور استاد ابو اسحٰق اسفرائنی نے بنا بر مذہب اشعریہ جو کرامت سے اس لئے انکار کیا ہے کہ معجزہ اور کرامت میں کچھ فرق نہیں رہتا یہ بھی درست نہیں۔ محققین نے معجزہ و کرامت میں تحدی سے فرق کر دیا ہے۔ یعنی معجزہ میں تحدی ہوتی ہے۔ کرامت کا ظہور اکثر صوفیائے ملت سے ہوا ہے۔ جس کا انکار محض مظاہرہ ہے اور صحابہ کرام و اکابر سلف سے بھی بعض امور خرق عادت کے طور پر واقع ہوئے ہیں اور عام طور پر مشہور پھر کرامت سے انکار کرنا معنے؟"[1]

کتاب اللمع[2] اور کشف المجوب[3] میں بھی معجزہ اور کرامت میں فرق انہیں خطوط پر کیا گیا ہے۔ امام حزم کے رفع اعتراض میں مولانا تھانوی نے بڑی عمدہ بات کہی ہے۔ آپ کرامت کے مقام اور رتبہ کی ایسی وضاحت کرتے ہیں کہ ابن حزم کے ہر دو اندیشوں کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔

"کرامت کا رتبہ ذکر لسانی سے بھی گھٹا ہوا ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ ذکر سے کچھ قرب ہوتا ہے۔ اگرچہ توجہ سے بھی نہ ہو اور کرامت سے تو کچھ قرب نہیں ہوتا خود وہ قرب سے ناشی ہے قرب اس سے ناشی نہیں تو غایت مافی الباب وہ قرب کے علامت ہے بشرطیکہ وہ کرامت بھی ہو"[4]۔

کونسی کرامت معتبر ہے :

صوفیاء کے یہاں یہ سوال ہمیشہ قابل توجہ رہا ہے کہ کیسی کرامت قابل اعتبار ہے اور اس زمانے میں تو یہ استفسار اور بھی زیادہ اہمیت اختیار کر گیا ہے کیونکہ بعض نام نہاد اولیاء اور صوفیاء اپنی کرامات ہی کے ذریعے خلق خدا کو گمراہ کر رہے ہیں۔ مناسب ہوگا کہ مختصر سی گفتگو اس بارے میں بھی ہو جائے کیونکہ محض خرق عادت کا نام کرامت نہیں ہے۔ کسی نے ابو یزید سے کہا کہ فلاں شخص ایک رات میں مکہ پہنچ جاتا ہے آپ نے اس کے جواب میں کہا کہ شیطان اللہ تعالیٰ کی لعنت میں ہوتے ہوئے بھی ایک لحظہ میں مشرق سے مغرب کو پہنچ جاتا ہے۔ ابو نصر سراج انہیں کا قول نقل کرتے ہیں "اگر کوئی شخص پانی کی سطح پر اپنا مصلی بچھائے اور ہوا میں التی پالتی مار کر بیٹھ جائے تب بھی تم اس سے دھوکہ نہ کھانا تا آنکہ تجھے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ امر و نہی میں کیا ہے"[5]۔

1۔ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، باب 6، ف 11، ص 407۔
2۔ کتاب اللمع فی التصوف، ص 458۔
3۔ کشف المجوب، ص 212۔
4۔ انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 120۔
5۔ کتاب اللمع فی التصوف، ص 464۔



مولانا تھانوی نے بھی کچھ ایسا ہی کہا ہے "اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا پانی پر چلتا ہوا دیکھو مگر شریعت کا پابند نہ ہو تو اسکو بالکل ہیچ سمجھو"[1]۔ بہشتی زیور میں اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

"جو شخص شریعت کے خلاف ہو وہ خدا کا دوست نہیں ہو سکتا اگر اس کے ہاتھ میں کوئی اچنبھے کی بات دیکھائی دیوے یا تو جادو ہے یا نفسانی اور شیطانی دھندا اس سے عقیدہ نہ رکھنا چاہیے"[2]۔

مولانا نے کرامت کی پہچان میں بڑے واضح، نظری اور سائنٹفک اصول وضع کئے ہیں۔ آپ کرامت کے متعلق ایک تحقیق میں فرماتے ہیں۔ "آج کل مسمریزم، فرلیمشن حاضرات ہمزاد کا عمل عملیات و نقوش طلسمات و شعبدات تاثرات عجیب ادویات سحر چشم بندی و غیرہا کو کرامات سمجھ لیا گیا ہے۔ کرامت ان سب سے منزہ ہے[3]۔ غور فرمایئے کہ آپ کا نفسیاتی تجربہ دور حاضر کے عوام پر کس قدر صادق آتا ہے۔ آج کل وہی ولی ہے جو اپنی کرامت سے لوگوں کو ورطہ حیرت میں ڈال دے۔ زندگی بھر ولایت کے لئے حرف ایک ہی کرامت کافی ہے اس ظہور کے بعد پھر اتباع شریعت بھی ضروری نہیں رہ جاتا۔ مولانا عوام کے اس رجحان سے آگاہ تھے چنانچہ تربیت السالکین کے لئے فرمایا۔ "کوئی شخص کیسے ہی درجہ کو کیوں نہ پہنچ جائے احکام شرعی اس سے ساقط نہیں ہوتے"[4]۔ نیز فرماتے ہیں اول تو اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے۔[5]۔ اور اگر کوئی واقعہ ضروری ہو تو صدور کرامت کے بعد ولی کو بے فکر نہ ہو جانا چاہیے بلکہ حکم شرعی معلوم کر کے حکم شریعت کا اتباع کرنا چاہیے۔[6]۔ شیخ جیلانی فرماتے ہیں. اس پر قناعت نہ کرے بلکہ اور زیادہ کیلئے کوشش کرے"[7]۔ مولانا تھانوی کی کتاب تربیت السالک کو پڑھنے سے یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ آپ کے عوام و خواص کے شعور و فکر و عمل کا گہرا ادراک رکھتے تھے۔ دور حاضر میں کرامت کے بارے میں عوام و خواص کی طرز فکر کی عکاسی ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

1۔ تربیت السالک، حصہ اول، باب 5، ص 568۔

2۔ بہشتی زیور، حصہ اول، ص 31۔

3۔ تربیت السالک، حصہ اول، باب 5، ص 590۔

4۔ الرفیق فی سوالطریق، حصہ دوم، ص 162، نیز دیکھئے مسائل السلوک، جلد دوم، ص 86

5۔ تربیت السالک، حصہ اول، ص 90۔

6۔ ایضاً ص 589۔

7۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیتہ الطالبین،" مترجم امان اللہ خان، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، سن ندارد، باب 32، ص 634۔



"کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسی ایک معنوی عوام لوگ اکثر حسی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہین جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہو جانا پانی پر چلنا ہوا پر اڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے۔ یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا خوگر ہو جانا نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا حسد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلب کا طاہر ہو جانا کوئی سانس غفلت میں نہ گزرنا یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال نہیں الخلاف قسم اول کہ میں یہ احتمال موجود ہے"[1]۔

کرامت کی معنوی قسم ہی معتبر و اولیٰ ہے۔ ایک حدیث سے مزید وضاحت کرتے ہیں۔

"حضرت جنیدؒ کی یہ حالت تھی کہ ایک شخص آپ کا امتحان کرنے آیا اور دس برس تک آپ کے پاس رہا مگر معتقد نہ ہوا۔ ایک روز کہنے لگا کہ میں نے آپ کی بزرگی کی شہرت سنی تھی لیکن میں دس برس سے آپ کے پاس ہوں اس مدت میں میں نے آپ کی کوئی کرامت نہیں دیکھی۔ آپ نے فرمایا کہ تو نے اس مدت میں جنیدؒ کو گناہ صغیرہ یا کبیرہ میں مبتلا دیکھا اس نے کہا گناہ تو کوئی نہیں دیکھا آپ نے فرمایا کہ جنیدؒ کی یہ کچھ چھوٹی کرامت ہے کہ دس برس تک اس سے خدا کی مرضی کے خلاف نہ ہو"[2]۔

سید علی ہجویری کے بیان سے بھی ان اقوال کی تائید ہوتی ہے۔ "کرامت ایک متقی اور اطاعت شعار مومن کے علاوہ کسی کو میسر نہیں ہوئی" [3]۔

علامہ اقبال بھی ایسے ہی صاحب کرامت متقی بزرگوں کی صحبت سے کسب فیض کے قائل تھے اور اگر ایسے نابغہ نایاب ہوں تو پھر دھوکہ کھانے سے بہتر ہے کہ قرآن و سنت کے علوم سے براہ راست تعلم ہو اور صوفیاء کی بجائے جہد اور مستند اور باعمل علماء سے رجوع کیا جائے۔

"یہ جوہر انسان کا انتہائی کمال ہے کہ اسے دوست کے سوا اور کسی چیز سے مطلب نہ رہے۔ یہ طریقہ بہت مشکل ہے۔ کتابوں کو پڑھنے یا میری تقریر سننے سے نہیں آئے گا اس کیلئے کچھ مدت نیکوں اور بزرگوں کی صحبت میں بیٹھ کر روحانی انوار حاصل کرنے ضروری ہیں اگر یہ بہتر نہ ہو تو پھر ہمارے لئے یہی طریقہ غنیمت ہے جس پر ہم عمل پیرا ہیں"[4]۔

1۔ تربیت السالک، حصہ اول، باب 15، ص 589۔
2۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ دوم، ص 161۔
3۔ کشف المحجوب، ص 212۔
4۔ مقالات اقبال، ص 183۔



شاعر مشرق بزرگوں سے روحانی انوار کو ضروری قرار دیتے ہیں آپ کا یہ قول اعتراف کرامت ہے۔

"میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل و دماغ عطا کیا ہے اور جو تزکیہ نفس میں صاحب کمال ہیں تیرانہ کمان رفتہ اور آب از جو رفتہ واپس لاسکتے ہیں"[1]۔

اس مقام پر یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ آپ معجزات اور کرامات کے قائل نہیں [2]۔ لیکن احترام صاحب کرامت کی تعظیم میں غلو کا عقیدہ نہیں رکھتے جیسا کہ بعض لوگ تعظیمی سجدہ وغیرہ کی طرف مائل ہیں۔ آپ اپنے مقالہ اسرار خودی میں خواجہ حسن نظامی کو مخاطب کرکے لکھتے ہیں "خواجہ صاحب لفظ ڈیڈیکیشن کے معانی نہیں سمجھتے شائد وہ ڈیڈیکشن کے معانی تذلل تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں بعض مرید جو پیروں کے سامنے سجدہ کرتے ہیں وہ بھی شائد ڈیڈیکیٹ ہی کرتے ہیں"[3]۔

اقبال اور تھانوی صاحب کرامت تھے :

مندرجہ بالا بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کرامات کے قائل تھے۔ یہاں ایک ضمنی سا سوال ہے کہ کیا یہ حضرات خود بھی صاحب کرامت تھے؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب خود ان حضرات کے تحریر و تقریر سے ملنا تو مشکل ہے اس لئے بعض اوقات اہل کرامت خود بھی اس سے بے خبر ہوتے ہیں"[4]۔

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے [5]۔

اور اگر خبر ہو بھی جائے تو اس کو خفیہ رکھنا ہی مناسب خیال کرتے ہیں۔ [6]۔ خالد نظر صوفی [7]۔ اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں۔

"ایک روز سردار چچی جان (والدہ جاوید) صندوقوں میں کپڑے وغیرہ رکھ رہی تھیں۔ میں بھی پاس ہی بیٹھی ان کا ہاتھ بٹا رہی تھی اسی دوران میں ایک صندوق میں کپڑوں کے نیچے مجھے ایک کاپی نظر پڑی۔ کھول کر دیکھا تو ٹیڑھے میڑھے الفاظ میں لکھا تھا۔ "ان کی عادتیں بالکل ولیوں جیسی ہیں"۔ میں نے ابھی اتنا ہی پڑھا تھا کہ چچی جان نے دیکھ لیا اور لپک کر کاپی میرے ہاتھ سے چھین لی اور فرمایا اس کاپی میں تمہارے چچا جان کے متعلق باتیں لکھ رہی ہوں لیکن ابھی مت پڑھو جب مکمل ہو جائے گی تو میں خود سب کو پڑھاؤں گی"[7]۔

1۔ مقالات اقبال، ص 189۔
2۔ "اقبال کامل" ص 65۔
3۔ مقالات اقبال، ص 220۔
4۔ تربیت السالک، حصہ اول، باب 5، ص 589۔
5۔ کلیات اقبال (اردو) ص 60۔
6۔ تربیت السالک، حصہ اول، ص 590۔
7۔ تربیت السالک، حصہ اول، ص 590۔
8۔ اقبال درون خانہ، ص 58۔



صوفی صاحب علامہ کی بڑی ہمشیرہ فاطمہ بی بی کے چھوٹے صاحبزادے محترم فضل حق کا چشم دید واقعہ روایت کرتے ہیں۔

"(فضل حق) میری عمر تقریباً سولہ سترہ برس ہوگی میں اپنی والدہ کے ہمراہ لاہور گیا اور ضد کر کے ماموں جان (علامہ مرحوم) کے کمرے میں سویا۔ پتا نہیں رات کو کون سا پہر تھا کہ اچانک میری آنکھ کھل گئی اور مجھے یوں محسوس ہوا کہ کمرے میں دو آدمی کسی دقیق مسئلہ پر آپس میں گفتگو کر رہے ہیں۔ ماموں جان کی آواز تو میں نے پہچان لی لیکن دوسری آواز میرے لئے بالکل اجنبی تھی۔ میں نے ایک دم اٹھ کر کمرے میں روشنی کر دی آوازیں بند اور ماموں جان اپنے پلنگ پر التی پالتی مارے بیٹھے تھے۔ یہ تمہارے سمجھنے کی بات نہیں ہے چلو سو جاؤ"[1]۔

یہی صوفی صاحب ذرا آگے اپنے والد کے حوالہ سے ایک عجیب بات لکھتے ہیں۔ جس سے اقبال کا مجدد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں تک تجدید ملت کا تعلق ہے تو بیداری افکار کے حوالے سے اقبال ایک مجدد تھے۔ لیکن موصوف نے اقبال کے بارے ایک خدا رسیدہ عارف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ خدا اس کے پاس ہر وقت ہوتا ہے یعنی خدا اور وہ دونوں ایک ہو گئے ہیں[2]۔ معلوم ہوتا ہے وہ بزرگ وحدت الوجود میں شدت کے قائل تھے۔ چلیئے اقبال ولی نہ سہی صوفی تو تھے کیونکہ اگر رومی کا نظریہ فکر و عمل اور عشق تصوف کہلا سکتا ہے تو اقبال کے صوفی ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے[3]۔ لیکن حقیقت یہ کہ روایتی انداز میں اقبال کو نہ صوفی کہا جا سکتا ہے۔ نہ ولی اور نہ صاحب کرامت رہی بات عقیدت کی یا عقیدت میں غلو کی تو وہ بات دوسری ہے۔ اقبال کے خارجی حالات اور شواہد ان کے صاحب ولایت و کرامت ہونے پر دلالت نہیں کرتے البتہ مولانا اشرف علی تھانوی کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہ صرف صوفی تھے بلکہ صاحب کرامت بھی تھے۔ آپ کے ہاں ایک سلسلہ بیعت و ارشاد ہے جو اب تک جاری ہے۔ "اشرف السوانح" آپ کی ایسی سیرت ہے جو آپ کی حیات میں مرتب کی اور آپ نے اس کا ملاحظہ بھی کیا تھا[4]۔ مولف نے اس کتاب (حصہ سوم) کے باب 19 کو تنقیح کشف و کرامت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ وہ بات الگ ہے مولانا تھانوی نے خود اپنے کشف و کرامت کی نفی فرمائی ہے[5]۔ بعد ازاں سوانح نگار نے "انعامات الٰہیہ" کے عنوان سے 40 واقعات نقل کئے ہیں۔ "مولانا تھانوی چشتی ان کرامات کو قابل التفات قرار نہیں دیتے اور انہیں محض اتفاقی امور کے ذیل میں شامل کرتے ہیں لیکن عام لوگ انہیں کشف و کرامات میں داخل کرتے ہیں[6]۔ واقعہ نمبر 2 جس کی عبارت مختصر ترین ہے خود حضرت والہ سے روایت ہے۔

---

[1] اقبال درون خانہ، ص 84۔

[2] ایضاً ص 86۔

[3] فکر اقبال، باب 12، ص 319۔

[4] "اشرف السوانح"، حصہ اول، ص 4۔

[5] اشرف السوانح، ص سوم، باب 19، ص 50۔

[6] ایضاً ص باب 2، ص 54۔



"حضرت والہ نے فرمایا کہ خود مجھے بھی یاد ہے اور میں نے اپنے بزرگوں سے بھی سنا ہے کہ بچپن میں جب کبھی مجھے کوئی سفر پیش آتا تو اکثر اس دن ابر ہو جاتا"[1]۔ مرتب نے مزید لکھا ہے کہ "اس امر کی تصدیق بار ہا لوگوں سے سننے میں آئی اور خود بھی بار ہا اس کا تجربہ ہوا کہ جو بات دل میں لے کر آئے یا جو اشکال قلب میں پیدا ہوا قبل اظہار ہی اس کا جواب حضرت والا کی زبان فیض ترجمان سے ہو گیا یا کسی باطنی پریشانی کی حالت میں حاضر ہوئے تو خطاب خاص یا خطاب عام میں کوئی بات ایسی فرما دی کہ جس سے تسلی ہو گئی"[2]۔ اس نوع کے متعدد واقعات موجود ہیں جن سے مولانا کی بزرگی اور کشف و الہام کے بارے میں استناد کیا جا سکتا ہے۔ خاص طور پر واقعہ نمبر 18 قابل توجہ ہے[3]۔

علاوہ ازیں مولانا تھانوی کے منتسبین اور غیر منتسبین صلحا سے بکثرت "بشارات منامیہ" منقول ہیں۔ چنانچہ سوانح مذکور کا باب 21 انہیں بشارات سے متعلق ہے۔ دراصل یہ منبیس خواب ہیں۔ اکثر خوابوں کے نیچے رائی کا نام و پتہ وغیرہ درج ہے۔ ان تمام رویاء کی نوعیت یوں کہ رائی دیکھتا ہے مولانا اشرف علی تھانوی، حضور ﷺ کی خدمت میں حاظر ہیں اور مصروف استفادہ ہیں۔ بعض خوابوں میں حضور ﷺ کی معیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم بھی موجود ہیں۔ جناب عبدالحق (ڈپٹی کلکٹر) اپنے ایک خواب کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ "احقر جس وقت حضرت کے ساتھ کانپور میں تھا اس وقت تین خواب نظر آئے ایک یہ ہے کہ حضور ﷺ ایک راستے سے چلتے ہیں اور ان کے ساتھ حضرت والہ اور ان کے بندہ بھی غرض تینوں ایک ساتھ چلتے ہیں"[4]۔

مختصراً اس بحث کو یوں سمیٹنا چاہیے کہ مولانا تھانوی اور اقبال کرامات سے قطع نظر ان حضرات کی ایک یہ بڑی کرامت ان کی وسعت پذیر فکر ہے۔ دنیا بھر میں جو ادارے انفرادی و اجتماعی طور پر یہ کار خیر انجام دے رہے ہیں ان کا تذکرہ بھی ایک امر محال ہے۔ بہر حال ایک بات قابل توجہ ہے کہ عوام کو کیفیات، مکاشفات، تصرفات اور واردات پر نظر نہیں رکھنی چاہیے بلکہ اصل مقصود، اعمال ہیں اس کی وضاحت مولانا کے ملفوظات میں حضرت شیخ عبدالحق کے ایک طویل واقعہ سے ہوتی ہے جن کا واسطہ ایک صاحب کشف مگر شراب خور درویش سے پڑا جس کے بے شمار مرید تھے۔ لیکن آپ اس کے دھوکہ میں نہ آئے اور آخر کار بارگاہ رسالت میں کامیاب ہوئے۔[5]

1۔ اشرف السوانح، حصہ سوم، ص 58۔

2۔ ایضاً ص 59۔

3۔ ایضاً ص 71،70۔

4۔ ایضاً ص 101۔

5۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ہفتم، ص 4 تا 6۔



زہد فقر و گوشہ نشینی اقبال اور تھانوی کی نظر میں

زہد کے معانی ہیں بے رغبتی سے کسی چیز کو چھوڑ دینا اسی سے "زھد فی الدنیا" یعنی اس نے دنیوی خواہشات کو ترک کرکے اپنے کو عبادت کیلئے فارغ کر لیا ہے۔[1] امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں۔ "الزہید" کے معانی معتبر چیز کے ہیں اور کسی سے بے رغبتی کرنے والے یا حقیر سی چیز پر راضی ہو جانے والے کو "زاہد فی الشئی کہا جاتا ہے"[2]۔ سورہ یوسف میں ہے۔

شروہ ثمن بخس دراہم معدورۃ و کانو فیہ من الزاہدین[3]۔

امام غزالی نے اسی آیت کے حوالہ سے زہد کے معانی تفہیم کرائے ہیں۔

"اس آیت میں شدائے معانی بیچ کے ہیں اور برادران یوسف کا وصف بیان کیا ہے کہ انہوں نے یوسف میں زہد کیا یعنی انہوں نے طمع کی کہ باپ کی توجہ صرف ہماری طرف رہ جائے اور یہ امران کے نزدیک یوسف علیہ السلام کی نسبت محبوب تھا۔ اسی عوض میں ان کو بیچ ڈالا۔ اس بیان سے ثابت ہوا کہ دنیا میں زاہد وہ کہلائے گا جو اس کو آخرت کے عوض بیچ ڈالے۔"[4]۔

جنید" کا قول ہے "ہاتھوں کا ملکیت سے خالی ہونا اور دلوں کا طمع سے خالی ہونا زہد ہے"[5]۔ "حاصل سب کا یہی ہے کہ دنیا کو بر رضا و رغبت آخرت پر قربان کر دینا۔ اور یہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔ مقام زہد تک پہنچنے کیلئے زاہدوں کو فقر کو گلے لگانا اور اسے اختیار کرنا پڑتا ہے۔[6]۔ فقر بڑی بھاری اور سخت چیز ہے جس کے معانی ہیں ایسی مصیبت جس سے ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ جائے۔[7]۔ قرآن کریم میں یہ لفظ متعدد مفاہیم میں آیا ہے۔ بنیادی طور پر انسان اپنی زندگی اور ضروریات کیلئے اللہ کا محتاج ہے گویا فی الحقیقت انسان اللہ کے فقیر ہیں

یاایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ[8]۔

1۔ المنجد، ص 444۔

2۔ المفردات القرآن، جلد اول، ص 439۔

3۔ سورہ یوسف آیت 20، مترجم مولانا محمد احسن نانوتوی۔

4۔ امام غزالی، احیاء العلوم، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، جلد چہارم، باب چہارم، ص 357۔

5۔ کتاب اللمع فی التصوف، کتاب احوال و المقامات، باب 15، ص 86۔

6۔ ایضاً، ص 87۔

7۔ المنجد، ص 757 نیز دیکھئے المفردات القرآن، جلد دوم، ص 807۔

8۔ سورہ فاطر، آیت 15۔



دوسری جگہ ارشاد فرمایا کہ وہ لوگ فقیر ہیں جو حاجت مند ہیں لیکن سوال نہیں کرتے اس زمانہ میں یہ لوگ سفید پوش فقراء کہلاتے ہیں۔ مفتی شفیع نے کیا خوب کہا ہے "اگر کوئی قیمتی کپڑے پہنے ہوئے ہو تو اس وجہ سے اسے غنی نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ اسے فقیر کہا جائے گا اور ایسے آدمی کو زکوٰۃ دینا بھی صحیح ہوگا"[1]۔

للفقراء الذین احصرو فی سبیل اللہ و ما تنفقو امن خیر فان اللہ بہ علیم [2]۔

ترجمہ: اللہ ایسے لوگوں کو اپنے فضل سے غنی کر دے گا۔

انما الصدقات الفقراء والمساکین [4]۔

ترجمہ: لیکن اس فضل اللہ کے باوجود صدقات و خیرات انہیں لوگوں کا حق ہے۔

اس آیت میں فقراء کے ساتھ مسکین کا لفظ بھی آیا ہے جس کا درجہ اس سے بڑھا ہوا ہے۔ "فقیر وہ ہے جس کے پاس ایک روز کا کھانا اس کے اہل و عیال کا ہو اور مسکین کا درجہ اس سے بڑھا ہوا ہے"[5]۔

قرآن کریم نے فقر کو محتاجی اور تنگ دستی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے مثلاً ایک اور آیت دیکھیں

الشیطان یعدکم الفقر و یامرکم بالفحشاء واللہ یعدکم مغفرۃ منہ و فضلا واللہ واسع علیم [6]۔

یہ بات قابل غور ہے کہ غربت و افلاس کو انسانی افکار و اعمال کیلئے نیک شگون خیال نہیں کیا جاتا کہ پریشان حالی میں بعض اوقات انسان ناتواں راہ راست میں بھٹک جاتا ہے۔ میر نے کہا ہے

ترے فراق میں جیسے خیال مفلس کا
گئی ہے فکر پریشاں کہاں کہاں میری [7]۔

1۔ معارف القرآن، جلد اول، ص 439۔

2۔ سورۃ البقرہ، آیت 273۔

3۔ سورہ السجدہ، آیت 24۔

4۔ سورۃ الممتحنہ، آیت 9۔

5۔ مولانا محمد یامین قریشی (مرتب) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، مکتبہ ادب اسلامی، لاہور، تیسرا ایڈیشن، 1995ء، ص 352۔
نیز دیکھئے علامہ وحید الزمان کی جائزۃ الشعوذی، ترجمہ و شرح جامع ترمذی، محمد علی کارخانہ، اسلامی کتب، کراچی، سن ندارد، جلد دوم، ص 38۔

6۔ سورۃ لبقرۃ، آیت 268۔

7۔ کلیات میر تقی میر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1987ء، دیوان اول، ص 150۔



اگر "انتم الفقراء الی اللہ" کی حقیقت پر غور کیا جائے تو انسان کو اپنی محتاجی کا شکوہ نہیں ہونا چاہیے لیکن یہ محتاجی زہد و فقر کے مذہبی تصور سے مربوط ہونا بہت ضروری ہے۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے اقوال میں "الفقراء فخری" اور "والعجز فخری" اشاروں کی تصدیق بہت سے روایات سے بھی ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے زہد و فقر کے فضائل مین مستقل ابواب مرتب کئے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

یدخل الفقراء الجنتہ قبل الاغنیاء نغمس انتہ عام نصف یوم[1] انہی سے ایک اور روایت ان الفاظ میں منقول ہے۔

یدخل فقراء المسلمین الجنتہ قبل الاغنیاء بنصف یوم وھو خمس مائتہ عام[2]۔

اسی مفہوم کی ایک اور حدیث حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے۔

قال یدخل فقراء المسلمین الجنتہ قبل اغتیاء ھم باربعین خریفا[3]۔

حضرت انس حضور ﷺ کی ایک دعا روایت کرتے ہیں۔

قال اللھم احسینی مسکینا وامتنی سکینا واحشرنی فی زمرۃ المساکین یوم القیامتہ[4]۔

اس بحث میں ایک فقرہ وہ ہے جس سے انسان کی فکر و عقیدہ متاثر ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے مذموم فقر ہے اور اس سے اللہ کی پناہ ہی طلب کرنی چاہیے دوسرا فقر محمود ہے جس کا تذکرہ ان روایات میں ہوا ہے۔ پروفیسر محمد منور صاحب نے انہیں دو اقسام کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے۔

"اس طرح گویا فقر کی دو قسمیں ٹھہریں ایک وہ جو نامساعد حالات کی عنایت سے آدمی پر مسلط ہو جائے اور دوسرا وہ جسے آدمی جملہ اسباب تمول مہیا ہونے کے باوصف خود اپنی خوشی اور رضا کے ساتھ انتخاب کرے۔ ظاہر ہے جو فقر آدمی کا اپنا انتخاب ہے وہ روح کیلئے اور دل و دماغ کیلئے اضطراب یا عذاب نہیں ہو سکتا وہ تو الٹا ایک قسم کا شعور تسخیر عطا کر کے مسرت و فرحت سے لذت یاب کرتا ہے[5]۔"

یہی وہ اصطلاحی، انتخابی، اختیاری، اور انعامی فقر ہے[6]۔ جس کو حضور ﷺ نے پسند کیا وار آپ کے صحابہ نے

---

[1] جائزۃ الشعوذی، جلد دوم، ابواب الزاہد، ص 39۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

[4] ایضاً ص 38۔

[5] پروفیسر محمد منور، ایقان اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، طبع سوم، 1988ء، ص 200۔

[6] یہ اصطلاحات جناب پروفیسر نے اپنے مقالہ "فقر۔ کلام اقبال کی روشنی میں" میں وضع کی ہیں۔



بطور اسوہ حسنہ کے اختیار کیا ہے۔ مشائخ و صوفیاء اور علماء حق کے ہاں بھی یہی فقر مقبول رہا ہے۔ چنانچہ صاحب "اللمع" کی تعریف ملاحظہ ہو۔

"فقر شرف کی چادر، مرسلین کا لباس، صالحین کی اوڑھنی، متقیوں کا تاج، مومنوں کی زینت، عارفوں کی غنیمت، مریدین کی آواز، اطاعت گزاروں کا قلعہ، گناہگاروں کا قید خانہ ہے اور یہ گناہوں کا کفارہ، نیکیوں کو بڑھانے والی، درجات کو بلند کرنے والی، مقاصد تک پہنچانے والی، اللہ تعالیٰ کی رضا اور جو نیک لوگ صاحب ولایت ہیں ان کیلئے بزرگی کی چیز ہے اور فقر صالحین کا شعار اور متقیوں کا وطیرہ رہا ہے"[1]۔

عام مشاہدہ ہے جو دنیا سے بے رغبتی اختیار کرتا ہے دنیا اس کی طرف جھکی چلی جاتی ہے شیخ احمد سرہندی نے عبدالواحد کو ایک مکتوب میں لکھا ہے کہ کثرت اشتغال دینوی سے پرہیز کیا جائے کہ اس سے دنیا کی رغبت پیدا ہوتی ہے۔ جو روحانی ترقی میں امر مانع کا درجہ رکھتی ہے۔ جب کہ زہد و فقر روحانی ارتقاء ارتفع کا سنگ اول ہے۔ "در فقر بمراتب بہتر است از صدر شنی در غنا" یہی وجہ ہے کہ فقر صوفیاء کے یہاں اتنا ہی مرغوب رہا ہے۔ جتنا ایک دنیا دار کو دنیا محبوب شیخ جیلانی آداب فقیر بیان کرتے ہیں۔

"فقیر کے آداب یہ ہیں کہ اپنے فقیر پر مہربانی کرے جس طرح دولت مند اپنی دولت پر مہربانی کرتا ہے اور اس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ میری دولت ختم نہ ہو۔ فقیر کو چاہیے کہ وہ اپنے فقر کی حفاظت کرے تاکہ اس کا فقر فانع نہ[3]" ہو۔ اس لئے کہ یہی وہ فقر فانع ہے جس کے بدلے میں اللہ کل قیامت کو فقیر کے درجات کو لوگوں کیلئے قابل رشک بنا دے گا۔ حضرت نظام الدین اولیاء کا فرمان ہے۔

"فردای قیامت اسنادو صد قتا فقراء راچندان درجہ خواہد بود کہ جمیع خلائق آرزو برند و گویند ای کاش ما در دنیا فقیری بودیم"[4]۔

مولانا اشرف علی تھانوی حضرت ابراہیم ادھم کے حوالے سے کہتے ہیں۔

1۔ کتاب اللمع فی التصوف، کتاب احوال المقامات، باب 5، ص 88۔

2۔ مکتوبات امام ربانی، حصہ دوم، دفتر اوّل، مکتوب 116، ص 133۔

3۔ غنیتہ الطالبین، باب 37، ص 648۔

4۔ فوائد الفواد، جلد پنجم مجلس ششم، ص 388۔



"حضرت ابراہیم بن ادھم سے جب کوئی فقر و فاقہ کی شکایت کرتا تو فرماتے کہ تم اس دولت کی قدر کیا جانو تم کو یہ دولت مفت میں مل گئی۔ اس کی قدر مجھ سے پوچھو کہ سلطنت کو چھوڑ کر فقر و فاقہ خریدا ہے"[1]۔

چنانچہ یہی وہ فقر ہے جس کو بہ رضا و رغبت صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختیار کیا۔ حضرت ابوبکر عرب کے معروف تاجر تھے اور اپنی تاجرانہ حیثیت کی وجہ سے مقبول تھے۔[2] ہیکل نے بھی آپ کی ایک وجہ شہرت تجارت بیان کی ہے۔[3] کپڑے کی تجارت میں ایک مرتبہ آپ کا راس مال چالیس ہزار درہم تک پہنچ گیا آپ نے ان میں پینتیس ہزار درہم اللہ کی راہ میں دے دیئے۔[4] غزوہ تبوک میں اپنا سارا مال راہ خدا میں لٹا دیا۔ غالباً انہیں وجوہ کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ

"و ما نفعنی مال احد قسط ما نفعنی مال ابی بکر"[5]۔ علامہ اقبال نے واقعہ کو اپنی نظم صدیق میں بیان کیا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا کہ گھر والوں کیلئے کیا چھوڑ آئے تو بے ساختہ فرمایا۔

پروانے کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس
صدیق کیلئے خدا کا رسول بس[6]۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس موقع پر نصف مال لے کر آئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہی سوال عمر سے کیا تو عرض کی۔

کی عرض نصف مال ہے فرزند وزن کا حق
باقی جو ہے وہ ملت بیضا پہ ہے نثار[7]۔

حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں قدامت (ہجرت کے لحاظ سے بہت سے لوگوں کو عمر بن الخطاب پر فضیلت حاصل ہے لیکن زہد و قناعت میں وہ سب سے بڑھے ہوئے ہیں"[8]۔

1۔ انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 17۔

2۔ محمد بن اسحاق بن یسار، سیرت ابن اسحاق، تحقیق و تعلیق ڈاکٹر محمد حمید اللہ، نقوش رسول نمبر، شمارہ 13، جنوری 1985ء، ادارہ فروغ اردو، لاہور، جلد یازدہم، باب 17، ص 143۔

3۔ محمد حسین ہیکل، ابوبکر صدیق، ص 36۔

4۔ نقوش، رسول نمبر، جلد بار دوم، جنوری 1985ء، ص 22۔

5۔ جائزۃ الشعوزی، (جامع ترمذی) جلد دوم، ابواب المناسب، ص 742۔

6۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 225۔

7۔ ایضاً، 224۔

8۔ شاہ معین الدین، احمد ندوی، تاریخ اسلام، ناشران قرآن، لاہور، سن ندارد، جلد اول، ص 195۔



حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔ "حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تقریر کر رہے تھے۔ یہ وہ دور تھا جب انہوں نے خلافت کا بار گراں سنبھال رکھا تھا۔ ان کے کپڑوں میں بارہ پیوند لگے ہوئے تھے [1]۔ انس" کا بیان ہے کہ امیرالمومنین کی قمیض میں محض مونڈھوں پر چار پیوند تھے [2]۔ ابو عثمان سے مروی ہے کہ "میں نے عمر کو دیکھا چمڑے سے اپنے کرتے کے پیوند درست کر لئے [3]۔ مجاہد سے حضرت عمر کا قول ہے۔ "سب سے زیادہ بھرپور انداز میں اور سب سے بہتر مشکل میں انسانی زندگی صبر و رضا میں ظہور پاتی ہے۔ [4]۔ حضرت حسن کا ارشاد ہے کہ فاروق اعظم نے اپنی خلافت کے روز اول سے اپنی شہادت کے دن تک مرغن غذاؤں سے پرہیز کیا۔ [5]۔ زہد "عمر کی ایک خاص بات یہ ہے کہ یہ کسی سیاسی یا جوگی کا نہیں بلکہ ایک بااختیار حاکم کا زہد تھا جو ہر قسم کی نعمت آسانی سے حاصل کر سکتا۔ یہی وجہ تھی کہ اپنے زہد و تقویٰ کی اس تمام تر شدت کے باوجود وہ ان زہاد کی نمائشی زندگی کو سخت ناپسند فرماتے تھے جو محرومی ہی کو سرمایہ لذت سمجھتے ہیں اور اپنے آپ کو زاہد کہلوانے کے شوق میں بولتے ہیں تو مریضوں کی طرح اور چلتے ہیں تو چیونٹی کی چال، اسی لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کمزوری کو ہر روپ میں برا سمجھتے تھے۔ [6]۔ یہ فقر رنجوری افراد کیلئے موزوں ہے نہ اقوام کیلئے۔

میں ایسے فقر سے اہل حلقہ باز آیا
تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری
نہ فقر کیلئے موزوں، نہ سلطنت کیلئے
وہ قوم جس نے گنوایا متاع تیموری [7]۔

اقبال ایسے فقر سے اعراض کی تعلیم دیتے ہیں جو عاجزی و درماندگی کے مقام پر پہنچا دے۔

حذر زاں فقرو درویشی کہ از وے
اسیر برمقام سر بزیری [8]۔

3.2.1۔ امام جمال الدین ابوالفرج بن جوزی، حیات فاروق اعظم، ترجمہ و تعلیق، شاہ حسن عطاء کراچی، بار اول، اکتوبر 1979ء، باب 46، ص 234۔

5.4۔ ایضاً باب 46، ص 232۔

6۔ محمد حسین ہیکل، "عمر فاروق اعظم"، ص 31۔

7۔ کلیات اقبال (اردو) ص 334۔

8۔ کلیات اقبال (فارسی)، 959۔

♣ ♣ ♣ ♣

دین اسلام میں شاہی کا کوئی مقام ہے نہ فقیری کا کوئی مرتبہ ہے۔ یہ دونوں حالتیں ایمان و یقین سے مشروط ہیں۔ ایمان ہے تو فقیری میں سلطانی ہے اور اگر اس نعمت سے محروم ہے تو سلطانی میں گداگری کرنی پڑتی ہے۔

کافر ہے سلطان، تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں شاہی [1]

علامہ اقبال فاروق اعظم کو ایک مثالی حکمران کے طور پر پیش کرتے ہیں اور دنیا بھر کے مسلمان حکمرانوں کو یہ نصیحت کرتے ہیں کہ وہ بھی فاروقیت اختیار کر کے فقر و سلطنت کے حسین امتزاج سے خلافت راشدہ کی یاد تازہ کریں چنانچہ اپنے عہد کے شاہ فاروق (مصر) کو پیغام فاروقؓ ارسال کرتے ہیں۔

بگو فاروق را پیغام فاروقؓ
کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز
خلافت، فقر با تاج و سریراست
زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر
کہ بے او پادشاہی زود میراست [2]

قرآن کا فقر محنت اور سخت کوشی کی تلقین کرتا ہے یہ کوئی فاقہ کشی، چلہ کشی یا گوشہ نشینی کا نام نہیں ہے۔ بلکہ فقر تو دین و دنیا میں توازن قائم رکھتے ہوئے جہدِ مسلسل میں مصروف رہتا ہے۔ اس فقر کی کامل ترین صورت حضرت عمرؓ کے یہاں ملتی ہے۔ ''حضرت عمر کی شخصیت میں فقر و سلطنت کا امتزاج یا دوسرے لفظوں میں دین و سیاست کا اجتماع نظر آتا ہے۔ فقر و درویشی، تدبر و دور اندیشی، معاملہ فہمی، موقع شناسی، جہاد مسلسل دراصل فاروقیت کے عناصر ترکیبی ہیں۔'' [3]

جہاد اور فقر مسلمان حکمرانوں کا طرہ امتیاز رہا ہے۔

مسلماں فقر و سلطانی بہم کرد
خمیرش باقی و فانی بہم کرد [4]

1۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 327۔

2۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 960،961۔

3۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، اقبال کے نجوم ہدایت، فیروز سنز، لاہور، بار اول، 1991ء، ص 88۔

4۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 978۔



اقبال جہاں جہاں اپنے فلسفہ فقر کے اجزاء بیان کرتے ہیں قرآن رسالت، صحابہ ؓ کے حوالے سے بات کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ کہنا بجا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا فقر قرآنی فقر ہے۔

جز بقراں ضیغمی روباہی است
فقر قرآں اصل شاہنشاہی است
فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدیم جز بذکر [1]

اقبال روایتی فقر اور گودڑی پوش فقر کا قائل نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا فقر تو اللہ کی محبت، توحید، اتباع، رسول اور خود احتسابی کا نام ہے۔

چیست فقرے اے بندگان آب و گل
یک نگاہ راہ بیں، یک زندہ دل
فقر کار خویش را سنجیدن است
بر دو حرف لا الہ پیچیدن است
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاع مصطفیٰ است [2]

اقبال کے نزدیک زندگی حرکت اور توانائی سے عبارت ہے۔ عجمی تصوف پر اقبال کا ایک بہت بڑا اعتراض یہی تھا کہ وہ سکون پرستی اور رہبانیت کی تعلیم دیتا ہے۔ ترک دنیا اور قناعت پسندی کے اس غلط مفہوم سے قوموں کے اخلاق اور اعمال بگڑتے ہیں۔ چنانچہ آج بھی ایک طبقہ تصوف و فقر کی غلط تاویل کرنے میں مصروف ہے۔ پروفیسر شفیق الرحمٰن ہاشمی نے بے دریغ لکھا ہے

"سبز رنگ کا چولہ پہن لینے، کشکول ہاتھ میں تھام لینے، بڑے بڑے منکوں کی بنی ہوئی مالہ گلے میں حائل کر لینے، سر کے بال بڑھا کر کسی کھٹیا میں دھونی مار کر بیٹھ رہنے، اپنے بدن پر بھبھوت مل لینے، پاؤں میں گھنگرو ڈال کر رقص کرنے اور دمادم مست قلندر کے نعرے لگانے کا نام فقر نہیں ہے۔ بلکہ ہر میدان میں طاغوتی طاقتوں کا مقابلہ کرتے ہوئے اللہ کے کلمے کو بلند کرنے کا نام فقر ہے۔"[3]

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 668۔

[2] کلیات اقبال (فارسی)، ص 816۔

[3] پروفیسر شفیق الرحمٰن ہاشمی، اقبال کا تصور دین، فیروز سنز، لاہور، سن ندارد، باب 7، ص 115۔



اقبال نے یہی مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

فقر قرآن احتساب ہست و بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود [1]۔

اقبال نے فقر و راہبی کے درمیان خط امتیاز کھینچتے ہوئے ہر دو کے اثرات سے بھی آگاہ کیا ہے۔

کچھ اور چیز ہے شائد تری سلطانی
تری نگاہ ہے ایک فقر و رہبانی
سکون پرستی راہب سے فقر سے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی [2]۔

رہبانیت کے پس منظر میں اقبال نے مومن اور کافر کے فقر کی تفصیل بیان کی ہے کہ مومن کا فقر کیا ہے؟ کائنات کو تسخیر کرنا اور بحر و بر میں ہل چل مچا دینا۔

وسخرلکم اللیل والنہار [3]۔

وسخرلکم الفلک لتجری فی البحر بامرہ و سخرلکم الانہار [4]۔

جب کہ کافر کا فقر جنگلوں، صحراؤں، غاروں اور پہاڑوں میں خلوت گزینی اور سکون تلاش کرتا ہے۔

فقر مومن چیست تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوت دشت و دراست
فقر مومن لرزہ بحر و براست
زندگی آں را سکون غار و کوہ
زندگی ایں راز مرگ باشکوہ [5]۔

۱۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 818-

2۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 512-

3۔ سورۃ ابراہیم، آیت 33-

4۔ سورۃ ابراہیم، آیت 32-

5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 818-



جب مومن میں فقر کا یہ معیار پیدا ہو جاتا ہے۔ تو وہ شمشیر فقر سے بڑے بڑے تاج وروں کے سرنگے کر دیتا ہے۔ قرآن حکیم نے ایسے ہی ایمان و یقین سے اللہ کی زبردست نصرت کو مشروط کیا ہے۔

یاایھا النبی حرض المؤمنین علی القتال ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین وان یکن منکم مائتہ یغلبوا الفاً من الذین کفروا[1]

علامہ اقبال کے خیال میں یہ مقام ایمان فقر و خودی کی بدولت میسر آتا ہے۔

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پر تیغ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کار سپاہ [2]

کلام اقبال کے داخلی تقابل سے یہ بات کھلتی ہے کہ اقبال ایک ہی چیز کو نت نئے اسلوب میں پیش کرتے ہیں اور وہ ہے ایمان اسے کبھی وہ عشق کہتے ہیں، کبھی خودی اور کبھی فقر، بدر و حنین اور کربلا کے حوالے سے یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق [3]

بدر، حنین اور حسین رضی اللہ عنہ کی انہی تلمیحات کا استعمال فقر کے لئے کیا ہے۔

فقر عریاں گرمئی بدر و حنین
فقر عریاں بانگ تکبیر حسین رضی اللہ عنہ [4]

حضرات شیخین (صدیق رضی اللہ عنہ، عمر رضی اللہ عنہ) نے اسی فقر کو اختیار کیا اور روم و ایران کی حکومتیں ان کے قدموں میں آگریں۔ صحابہ رضی اللہ عنہ اور اہل بیت نے اسی زہد و فقر میں کمال حاصل کیا۔ حضرت فاطمہ الزہرا رضی اللہ عنہا کے ہاتھوں میں چکی پیتے پیتے چھالے پڑ گئے مگر آپ اپنی صاحب زادی کو درخواست کے باوجود ایک خادمہ تک نہ دے سکے۔ یہی ہے فقر صادق

1۔ سورۃ انفال، آیت 65۔
2۔ کلیات اقبال، اردو ص 369۔
3۔ ایضاً ص 404۔
4۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 818۔



مولانا اشرف علی تھانوی واقعہ تسبیح فاطمہ ﷺ کو فقر صادق کے عنوان سے مفصل بیان کیا ہے۔[1] اسی سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا بھی اقبال کی طرح اسی انعامی اور اختیاری فقر کی تحریک دیتے ہیں۔ چنانچہ اپنی مخصوص اصطلاحات میں فرماتے ہیں۔

"فقر صادق کی علامت یہ ہے کہ اس کے ساتھ دلچسپی ہو اور دلچسپی اس کو کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کو فقر محبوب تھا تو اپنی اولاد کیلئے بھی اس کو قولاً عملاً اختیار کر کے دکھلا دیا"[2]۔

مولانا تھانوی کے یہاں فقر کی وہ جہات اور تشریحات نہیں ملتی جو اس ضمن میں اقبال کا خاصہ ہیں۔ لیکن اسی سلسلہ کی ایک خاص بات مولانا تھانوی کا حصہ ہے وہ یہ کہ آپ نے فقر کی مبادیات سے مفصل بحث کی ہے مثلاً۔ یہ کہ حب دنیا کی مذمت پر ابواب کے ابواب ملتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ جب دنیا زہد و فقر کی ضد ہے اور اسی کی راہ میں حائل سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ صوفیاء کے نزدیک تمام برائیوں کی بنیاد انہماک فی الدنیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"دنیا کمانے میں مضائقہ نہیں ہے مگر یہ نہ ہو کہ اس میں کھپ جاؤ۔۔اس میں دل نہ لگاؤ کام سب کرو مگر جی اڑا ہوا ہونا چاہیے دل کا کھپا دنیا ہی زہر ہے" ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔ "دنیا میں کھپ جانا جملہ معاصی کی جڑ ہے"[4]۔ ذرا آگے چلکر آپ حب دنیا کی نہایت معتدل تفسیر کی ہے۔ "حب دنیا وہ ہے کہ جس کی بدولت آخرت چھوٹ جائے ورنہ آخرت نہ چھوٹے تو حب دنیا نہ سمجھی جائے گی۔"[5]۔

اقبال رہبانیت کی مذمت کرتے ہیں تو تھانوی نے بھی ترک دنیا کی مذمت کی ہے۔ اول الذکر زندگی کو عمل اور حرکت سے تعبیر کرتے ہیں تو موخر الذکر کسب دنیا کو جائز اور محبوب فعل قرار دیتے ہیں۔ بات ایک ہی ہے مگر اصطلاح اپنی اپنی ہے۔ حضرت تھانوی حب دنیا اور کسب دنیا کے فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[1]۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ اول، ص 3۔

[2]۔ ایضاً ص 3۔

[3]۔ ایضاً ص 39۔

[4]۔ ایضاً ص 90۔

[5]۔ ایضاً ص 91۔



حب دنیا وہی ہے جس میں ترک آخرت ہو، نہ کہ کسب دنیا، پس کسب دنیا جائز اور حب دنیا ناجائز، کسب اور حب میں وہی فرق ہے جو کہ غلیظ کے صاف کرنے اور کمانے اور کھانے میں ہے۔ کہ اول برا نہیں اور دوسرا برا اور معیوب ہے"[1]۔

مولانا تھانوی کے ہاں اصلاح احوال کی ایک لمبی روایت ملتی ہے۔ یہ روایت علمی بھی ہے اور عملی بھی چنانچہ وہ مرض کا علاج کرنے سے پہلے اس کی تخصیص کرنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ حب دنیا بھی ایک مرض ہے۔ بلکہ جملہ امراض کی جڑ ہے۔ آپ اس کی شناخت کراتے ہیں۔ "مطلق خواہش مال کی بوجہ حاجات کے حب دنیا نہیں ہے حب دنیا کی علامت عدم و تحرز عن الحرام ہے یا انہماک یعنی جمع زائد از حاجت"[2]۔

نیز فرمایا کہ مال کی کمی پر نظر کرنا اکثر حب دنیا کی وجہ ہے۔[3] ان ملفوظات سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ دنیا اور رکار دنیا کو خلاف زہد قرار نہیں دیتے بلکہ ان دونوں کی تحدید کرتے ہیں اور دنیا کے مقابلے میں آخرت کو مقصود ٹھہراتے ہیں۔[4] فرماتے ہیں "مال جمع کرنا خلاف زہد نہیں ہے البتہ اس کو ذریعہ معاصی بنانا خلاف زہد ہے"[5] اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ زہد و فقر مال و دولت کی کثرت و قلت پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کی حد سے بڑھی ہوئی محبت سے ہے۔ یہی بات اقبال نے ان اشعار میں کہی ہے۔

فقر خواہی؟ از تہی دستی منال
عافیت درحال و نے در جاہ و مال
صدق واخلاص و نیاز سوز و درد
نے زرو سیم و قماش سرخ و زرد۔[6]

مولانا تھانوی آیت احل لکم صید البحر و طعام[7] کی تشریح میں لکھتے ہیں۔

"التعدیل فی الذہد والنہی عن الغلو فیہ"[8]

1۔ الرفیق فی سوالطریق، حصہ اول، ص 93۔

2۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول، ص 172۔

3۔ ایضاً، ص 172۔

4۔ ایضاً۔

5۔ ایضاً، ص 173۔

6۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 809۔

7۔ سورہ مائدہ، آیت 96۔

8۔ مسائل السلوک، جلد اول، ص 90۔



اسی طرح آیت " وما لکم لاتاکلوا مما ذکر اسم اللہ و قد فصل لکم[1] کی تفسیر میں روح المعانی کے حوالہ سے رقم طراز ہیں۔

" الامام ابو منصور ان المسلمین کانوا یترمون من اکل الطیبات تقشفا و تزھدا منزلت، فغیہ النھی عن الغلو فی الزھد کما علیہ بعض الجھلتہ من الصفوفیتہ[2] "

بحث بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کے یہاں زہد و فقر کا ایک جامع نظام موجود ہے۔ جس میں مانع زہد و فقر حب و جاہ دنیا کی مذمت ملتی ہے اور اس کا علمی و عملی علاج بھی ہے۔[3] علامہ اقبال نے فقر کے اثرات پر شرح و بسط سے روشنی ڈالی ہے جب کہ مولانا نے اس اہم امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ یہ زہد و فقر آخر اب ناپید کیوں ہوتا جارہا ہے۔ اور ان حالات میں اقوام مشرق کو کب کیا کرنا چاہیے۔ مولانا تھانوی نے حب دنیا سے اعراض اور کسب دنیا کی ترغیب کی مبنی براعتدال راہ نکالی ہے کہ ترک دنیا کی بھی اجازت نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ زہد و دنیا کی تحصیل بھی ضروری ہے لیکن زہد کیا ہے؟

"فقر قلت ہے مال کی اور زہد قلت ہے رغبت مال کی"[4] مزید فرمایا کہ

"زہد فی الدنیا یہ نہیں ہے کہ حلال چیزوں کو حرام کرلیا جائے اور نہ یہ کہ مال کو اڑا دیا جائے۔ لیکن زہد یہ ہے کہ خدا تعالی کے قبضہ میں جو چیز ہے اس پر تمہارا اعتبار اور وثوق بہ نسبت اس چیز کے زیادہ ہو جو کہ تمہارے قبضہ میں ہے"[5]۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مولانا تھانوی فقر و زہد کی مبادیات، ضروریات اور تحریکات سے بات کرتے ہیں جب کہ اقبال نے اثرات کا مفصل ذکر فرمایا ہے۔ گویا دونوں مل کر اس بحث کو تمام کرتے ہیں۔

---

[1] سورۃ انعام، ص 120۔

[2] مسائل السلوک، حصہ اول، ص 103۔

[3] انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 179۔

[4] ایضاً ص 178۔

[5] التکشف عن مہمات التصوف، ص 546۔



عشق و محبت :

عشق تصوف کی بنیادی اصطلاحات میں سے ہے۔ یہ اصطلاح مجازی اور حقیقی دونوں معانوں میں استعمال ہوتی ہے۔ البتہ صوفیاء کے یہاں اس سے مراد عشق الٰہی ہی ہوتا ہے۔ "تصوف کی بنیاد ہی عشق الٰہی پر رکھی گئی ہے۔ جس طرح دریائے نیل کے بغیر مصر کا تصور نہیں کیا جا سکتا اسی طرح عشق کے بغیر اقلیم تصوف کا تصور نہیں ہو سکتا" [1]۔ یہی وجہ ہے کہ کتب تصوف میں عشق و محبت پر ابواب کے ابواب ملتے ہیں۔ ابونصر سراج طوسی نے کتاب اللمع فی التصوف میں "حال محبت" کے عنوان سے ایک باب مرتب کیا ہے جس میں آیات قرآنی سے تصوف میں عشق کا عمل دخل بیان کیا گیا ہے۔ [2]۔ امام غزالی نے احیاء العلوم میں "محبت و شوق" کے ذیل میں محبت کی حقیقت، بندے کی اللہ سے محبت اور اللہ کی بندے سے محبت پر پر مغز بحث کی گئی ہے۔ معرفت الٰہی میں محبت کی اہمیت کا ایک عملی نقطہ بھی کھولا ہے۔ اور آخر میں عشاق کی حکایات سے ترغیب عشق الٰہی پر اس طویل باب کا خاتمہ فرمایا ہے۔ [3]۔ سید علی ہجویری نے کشف المحجوب میں محبت، عشق وغیرہ کے نہایت بلیغ رموز بیان کئے ہیں۔ قرآن کریم کی آیات سے امور محبت پر عمدہ استدلال بھی اس بحث کا حصہ ہے۔ [4]۔ خواجہ حسن نے فواد الفواد میں عشق و عقل کو صوفیاء اور علماء کے حوالہ سے جامع بحث کی ہے۔ آپ نے علماء کو اہل عقل کہا ہے جب کہ صوفیاء کو اہل عشق میں شمار کیا ہے۔ نیز لکھا ہے۔ "عقل علماء، بر عشق غالب است و عشق در ویشان بر عقل غالب" [5]۔ علامہ قیشری نے اپنے رسالہ میں عشق کی تعریف و مفہوم پر ایک مستقل باب باندھا ہے۔ جس میں معروف صوفیاء کے اقوال نقل کئے ہیں۔ [6]۔ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی مولوی معنوی کا تو موضوع ہی عشق ہے۔ [7]۔

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی عشق پر بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن دونوں میں ایک بنیادی فرق ہے۔ مولانا تھانوی نے روایتی انداز میں عشق مجازی اور عشق حقیقی کی بات کی ہے۔ لیکن اپنے خاص

---

[1]۔ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، باب سوم، فصل دوم، ص 119۔

[2]۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب 12، ص 101 تا 104۔

[3]۔ احیاء العلوم، جلد چہارم، باب 6، ص 468 تا 581، نیز دیکھئے کیمیائے سعادت ص 799 تا 822۔

[4]۔ کشف المحجوب، باب 21، ص 449 تا 459۔

[5]۔ فوائد الفواد، جلد چہارم، ص 226۔

[6]۔ رسالہ قشیریہ، ص 272، 276۔

[7]۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار سوم، 1981ء، ص 23۔



تمثیلی انداز میں۔ جب کہ اقبال نے عشق کے مفہوم میں نہ صرف ایک جدت پیدا کی ہے بلکہ بہت حد تک ایک نیا رنگ بھی پیدا کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ عشق اگرچہ فلسفہ اور تصوف کا مضمون تھا۔ لیکن ہمارے ادباء، شعراء، ناول نگار اور افسانہ نویس کی عنایت نے اسے اب ہمارے معاشرہ کا حصہ بلکہ مسئلہ بنا دیا ہے۔ اور عشق کی نادر، انوکھی مگر لطیف تاویل کے ذریعے اسے اردو ادب کا جزو لاینفک بنا دیا ہے۔[1] اور خاص طور پر شاعری میں مجازی عشق نے بڑا پر سوز تغزل پیدا کیا ہے۔[2] مطلق لفظ عشق کا استعمال بڑی مہارت سے کیا گیا ہے جس کے اثرات ہمارے نوخیز ذہنوں پر مرتب ہوتے رہے ہیں۔ جہاں اخلاق بگڑے وہاں کاہلی و سستی اور بیکاری جیسے معاشرتی امراض نے جنم لیا۔ مولانا حالی نے اس عشق کو بیکاروں کا مشغلہ بنایا ہے۔

ہم کچھ نہیں جانتے پر اتنی ہے خبر
اک مشغلہ دلچسپ ہے بے کاروں کا[3]

دوسری طرف مولانا اشرف علی تھانوی نے عشق مجازی کو بیکاری اور بطالت کا نتیجہ قرار دیا ہے۔[4] گویا خالی ذہن اور بے کار جسم میں شیطان بسیرا کر لیتا ہے۔ غالب کا خیال ہے کہ پہلے عشق ہوتا ہے پھر بیکاری آتی ہے۔

عشق نے غالب نکما کر دیا
ورنہ ہم بھی آدمی تھے کام کے[5]

اسی عشق کے بارے میں میر نے اپنے تجربے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

کچھ زرد زرد چہرہ، کچھ لاغری بدن کی
کیا عشق میں ہوا ہے اے میر حال تیرا[6]
بے اجل میر اب پڑا مرنا
عشق کرتے نہ اختیار اے کاش[7]

1۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" مشمولہ مطالعہ اقبال، مرتبہ گوہر شاہی، بزم اقبال، لاہور، طبع دوم، 1963ء، ص 163۔

2۔ ایضاً ص 162۔

3۔ دیوان حالی، مرتبہ فرحت صبا، ضیام پبلشرز، لاہور، بار اول، جولائی 1986ء، ص 17۔

4۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول، ص 143۔

5۔ دیوان غالب، فیروز سنز، لاہور، سن ندارد، ص 176۔

6۔ "کلیات میر تقی میر" دیوان دوم، ص 243۔

7۔ ایضاً ص 275۔



اسی طرح عشق بتاں میں حسرت کا برا حال ہوا اور وہ رات دن آنسو بہاتے رہے[1] ۔ اندازہ کریں کہ عشق نے غالب جیسے فلسفی شاعر اور میر جیسے صوفی شاعر کے جذبہ و عمل کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ ہر دو شاعر ہمارے سکولوں، کالج اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل ہیں اردو شاعری میں ان کا وہی مقام ہے جو عربی شاعری میں امرؤ القیس اور زہیر وغیرہ کا ہے اور اگر اردو غزل کے حوالے سے غور کیا جائے تو میر اور غالب کا مقام ادبی معاشرے میں کچھ اور زیادہ بلند ہو جاتا ہے۔ خاص طور پر غالب اس وقت بیت بلندی پر نظر آتے ہیں۔ جب ان کی نظر حسن پرستی اور عشق بازی کے منفی اثرات کا محاسبہ کرتی ہے۔

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوہ اہل نظر گی[2] ۔

غالب کا یہ شعر بتاتا ہے کہ عشق کی صورت کو مسخ کیا گیا ہے اور خالص علمی انداز کو چھوڑ کر ادب، ثقافت کے نام ادنیٰ و سفلی جذبات کو عشق کا نام دیا گیا ہے۔ یہاں ڈاکٹر خلیفہ کا یہ تبصرہ قابل اعتناء ہے۔

"کیا عشق کی صورت کو انسان نے مسخ نہیں کیا؟ انسانوں کو جن جذبات نے تباہ کیا ہے ان میں ہوس بھی ہے جو عشق کا بھیس اختیار کر لیتی ہے اور اس فریب سے عشق کی تمام قوتیں تعمیر حیات کی بجائے تخریب حیات کا باعث ہوتی ہے۔ کبھی ذوق اقتدار کا جامہ پہن لیتا ہے اور کبھی ادنیٰ شہوات اپنا نام عشق رکھ لیتی ہیں"[3] ۔

فی زمانہ جو عشق رائج ہے وہ ہے جو فساد خوردنی گندم سے پیدا ہوتا ہے۔ نیز عالم شباب میں جو خون شراب بن جاتا ہے اس کا نشہ بھی عشق ہے۔[4] ۔ علاوہ ازیں یہ عشق کیا کیا ہے ڈاکٹر موصوف کی زبان سے سنیئے۔

"شوق، وصال، غم ہجراں، سوز و گداز، آوارگی، جنون رسوائی، دن میں زندگی کی ہر چیز سے بے زاری، رات میں شب بیداری اور اختر شماری، نہ کھانا نہ سونا، تغافل و بے پروائی کا رونا، آنسو بہانا اور آنسو پینا، نہ پوری طرح مرنا نہ پوری طرح جینا، شکوہ تقدیر، نارسائی تدبیر، زلفوں میں اسیر کا نالہ شب گیر، رقیب کا ڈر، رسوائی کا خطر، دل ناشاد کی معشوق کے ظلم سے فریاد، دل و جگر پر داغوں کا ابھرنا اور گھٹ گھٹ کے مرنا۔"[5] ۔

---

[1] ۔ دیوان حسرت، خیام پبلیشرز، لاہور، بار اول 1987ء، ص 160،153۔

[2] ۔ دیوان غالب، ص 150۔

[3] ۔ فکر اقبال، ص 298۔

[4] ۔ "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" مشمولہ "مطالعہ اقبال"، ص 160۔

[5] ۔ ایضاً، ص 163۔



آج کا نوجوان اسی عشق کا شکار ہے اور انہی حالات سے دوچار ہے چنانچہ حالی اس خانہ خراب عشق کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھا کے چھوڑا
جس گھر سے سر اٹھایا اس کا بٹھا کے چھوڑا [1]

مولانا الطاف حسین حالی نے مقدمہ شعرو شاعری [2] لکھ کر ادب میں ایک نئی تنقید کی طرح ڈالی۔ اقبال نے اس روایت کو دوام بخشا ہے اور ادب کو زندگی کے سامنے جھکا کر دم لیا ہے۔ آپ شاعری میں منفی اقدار کے ابلاغ پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک مین قوموں کے مزار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بچاروں کے اعصاب پہ عورت پہ سوار [3]

یہاں ایک سوال ہے کہ ہمارے شاعروں کے یہاں کثرت سے عشق مجازی کے تذکرے ملے ہیں آخر اس کی کوئی صوفیانہ وجہ ہے؟ میرے والد ایک متقی پیرز گار انسان تھے اپنے بیٹے کو عشق کی تلقین کرتے تھے۔ اسی طرح بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ملا جامی نے عشق مجازی کا امر کیا ہے۔ اور حکایت لکھی ہے کہ کسی بزرگ کے پاس کوئی طالب گیا تو انہوں نے سوال کیا کہ عاشق ہو کر آئے ہو" [4] کہیں ایسا تو نہیں کہ بعض شاعر حضرات نے ایسے ہی اقوال کو اپنی خرافات کی بنیاد بنا لیا ہو۔ مولانا تھانوی نے عشق مجازی کے ضمن میں مولانا جامی کے یہ اشعار نقل کئے ہیں۔

عتاب از عشق ور گرچ مجازی است   کہ آن بر حقیقت کار سازی است
گر اول الف با تا نخوانی   نہ قرآن حرف خواندن کے توانی [5]

1۔ دیوان حالی، ص 17۔

2۔ مولانا نے شدکی ملاح دوم میں مفصل کلام فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ شعروشاعری اردو اکادی، سندھ کراچی، تاریخ اشاعت 1968ء، ص 25.22.12.10۔

3۔ کلیات اقبال (اردو) ص 590۔

4۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ دوم، ص 139۔

5۔ ایضاً۔



ان اشعار کے ذیل میں مولانا اشرف علی تھانوی نے مسئلہ زیر بحث پر مفصل روشنی ڈالی ہے۔

"کہ اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ جب تک کسی عشق مجازی نے حظ نہ اٹھایا جائے اس وقت تک عشق حقیقی حاصل نہ ہوگا۔ یہ تو بڑی غلط اور کم فہمی ہے"[1] اصل مقصود طالب کا یہ ہونا چاہیے کہ جملہ تعلقات قطع کر کے خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو۔[2] یہی بات مولانا ایک مثال سے سمجھاتے ہیں۔

> "ایک شخص کو ایک ہزار چیزوں سے تعلق ہے۔ اگر ایک ایک چیز سے تعلق چھوڑوایا جائے تو بہت مدت صرف ہوگی۔ کوئی تدبیر ایسی ہونی چاہیے کہ ایک دم سے سب کا خاتمہ ہو جائے۔ جیسے کسی مکان میں بہت کوڑا ہو تو اس کی صفائی کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ایک ایک تنکا لیا اور پھینک دیا ظاہر ہے اس میں بڑا وقت صرف ہوگا۔ اور ایک طریق یہ ہے کہ جاڑو لے کر تمام تنکوں کو ایک جگہ جمع کر کے پھینک دیا جائے۔ تو ایسے ہی یہاں بھی کوئی جھاڑو ہونا چاہیے کہ سب تعلقات کو سمیٹ کر ایک جگہ کر دے پھر اس ایک کا ازالہ کر دیا جائے۔"[3]

گویا جب تمام تعلقات قلب سے وضع ہو جاتے ہیں اور ایک خیال میں یک سوئی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے۔ کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھر دیا جائے۔[4] اسی کو تصوف کی زبان میں عشق مجازی کا "امالہ" کیا جاتا ہے۔[5] چنانچہ بعض بزرگوں نے اس کے لئے عشق مجازی کی ترکیب نکالی ہے۔ اس سے یہ فیصلہ کرنا کہ عورت یا لڑکا وغیرہ سے عشق جائز ہے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔[6] مولانا تھانوی التکشف میں اس طریقہ کی آزمائش سے اعراض کی تلقین فرماتے ہیں۔ "اس زمانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ ہے۔ اس لئے قصداً ایسے طریق کا بتلانا جائز نہیں ہے۔[7] رہی بات مولانا جامی کی اسی عشق کے بارے میں فرماتے ہیں۔

1۔ الرفیق فی سواء الطریق، حصہ دوم، ص 140۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً۔

4۔ التکشف عن مہمات التصوف، ص 117۔

5۔ ایضاً ص 116۔

6۔ ایضاً ص 142۔

7۔ ایضاً ص 117۔



عشق بامرداں نباشد پائیدار عشق را بامی و باقیوم دار
عشقہائے کز پے انگی بود عشق بنود عاقبت ننگے بود [1]

مولانا رومی نے یہی مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

عشق آں زندہ گزیں کہ باقی است وز شراب جانفزایت
عشق آں بگزیں کہ جملہ انبیاء یافتند از عشق اوکار و کیا [2]

پھر اکابر آئمہ صوفیاء نے بھی امر محبت کو مبہم نہیں رکھا بلکہ محبت و عشق کی واضح تشریحات کی ہیں۔ مثلاً سہیلؒ فرماتے ہیں۔ ''محبت یہ ہے کہ تو اطاعت گزاری پر قائم رہے اور محبوب کی مخالفت سے دور رہے''[3]۔

ابو عبداللہ قریشی کا فرمان ہے ''حقیقی محبت یہ ہے کہ تو اپنے آپ کو کلیتہ محبوب کے حوالے کر دے یہاں تک کہ تیرے پاس اپنی ذات میں سے کچھ بھی نہ رہے۔''[4]۔ جنیدؒ کا قول ہے۔ ''محبت یہ ہے کہ خواہ تجھے محبوب سے کچھ بھی نہ ملے پھر بھی تمہارا میلان اسی طرف رہے''[5]۔ شبلی کا کہنا ہے ''محبت کو محبت اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ دل سے محبوب کے سوا تمام چیزوں کو محو کر دیتی ہے۔''[6]۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے ان تمام تعریفوں کو ان الفاظ میں جمع کر دیا ہے۔

'' عاشقی بندگی کا نام ہے کہ ہر وقت حکم کا تابع رہے جہاں جان دینے کا حکم ہو وہاں جان دے اور جہاں جانے بچانے کا حکم ہو وہاں بچائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ عشق کی حقیقت تفویض ہے کہ اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سپرد کر دے وہ جس طرح چاہیں اس میں تصرف کریں''[7]۔

1۔ الرفیق فی سواء الریق، جلد دوم، ص 143۔
2۔ مولانا جلال الدین رومی، مثنوی مولوی معنوی، مترجم قاضی سجاد، فرید بک سٹال، لاہور، سن ندارد، دفتر ثانی ص 13۔
3۔ رسالہ قشیریہ، ص 571۔
4۔ ایضاً ص 572۔
5۔ ایضاً ص 574۔
6۔ ایضاً ص 572۔
7۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول، ص 198۔



اگرچہ عشق کا لفظ قرآن و حدیث میں نازل نہیں ہوا۔[1] غالباً اس کی وجہ سے ہو سکتی ہے کہ "یہ لفظ قرآن کی ادبی وجاہت پر پورا نہیں اترتا"[2]۔ البتہ اس کی جگہ محبت اور حب کے الفاظ قرآن حکیم میں وارد ہوئے ہیں۔

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحبکم اللہ[3]۔

اور کہیں "حب" کے ساتھ اشد کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں جیسے۔ **والذین امنو اشد حبا اللہ**[4]۔

مفسرین حضرات[5]۔ نے یہاں "اشد" کے معانی سخت محبت، زیادہ محبت، قوی محبت اور بہت زیادہ محبت کے لکھے ہیں یہ تمام الفاظ جنون سے پہلے پہلے عشق کا متبادل ہو سکتے ہیں۔

قرآن حکیم سورۃ آل عمران میں عشق حقیقی اور اس کا معیار بیان کیا ہے وہ ہے اطاعت و اتباع رسول مولانا مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں۔ "محبت ایک مخفی شے ہے اس کا پیمانہ اور کسوٹی بجز اطاعت کے کچھ اور نہیں"[6]۔ حضرات صحابہ ﷺ اور صوفیا کرام نے محبت کے اسی معیار کو اختیار کیا تھا۔ مولانا شبیر احمد عثمانی نے لفظ حب کی تشریح کرتے ہوئے محبت کی پانچ اقسام گنوائی ہیں۔ حب طبعی، احسانی، حب جمالی، حب کمالی اور حب عقلی[7]۔ ان میں اکثر کو قرآن کی اس آیت میں بیان کر دیا گیا ہے۔

1۔ "اقبال کامل" ص 283۔

2۔ قاضی سلیمان سلمان منصور پوری، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، سن ندارد، جلد دوم، ص 326۔

3۔ سورۃ آل عمران، آیت 31۔

4۔ سورۃ البقراء، آیت 125۔

5۔ الف) بیان قرآن، جلد اول، ص 186۔

ب) تفہیم القرآن، جلد اول، ص 245۔

ج) معارف القرآن، جلد دوم، ص 35۔

د) ضیاء القرآن، جلد دوم، ص 55۔

6۔ معارف القرآن، جلد دوم، ص 55۔

7۔ فضل الباری شرح اردو صحیح البخاری، جلد اول، ص 336۔



قل ان کان اباء و کم و ابناکم واخوانکم وازواجکم وعشیرتکم و اموال اقترفتموھاو تجارۃ تخشون کسادھا و مساکن ترضونھااحب الیکن من اللہ ورسولہ وجھاد فی سبیلہ فتربصوا حتی یاتی اللہ بامرہ [1]۔

مولانا تھانوی نے ان جملہ محبتوں کی حب طبعی اور حب عقلی میں یکجا کر دیا ہے۔ آپ محبت عقلی کی تعریف کرتے ہیں کہ "انسان اپنی طبیعت کو شریعت پر عمل کرنے کی طرف متوجہ کرے [2]۔ "اول الذکر محبت غیر اختیاری ہے اور اس کا امدار مناسب طبع پر ہے۔ [3]۔ نیز ان میں کچھ کمی بھی رہے تو کچھ مضائقہ نہیں لیکن حب عقلی کا کامل ہونا ضروری ہے۔ [4]۔ حضرت تھانوی نے اپنی کتب میں محبت کی انہیں دو اقسام کی تشریح کی ہے۔ مقصود بیان یہ بتاتے ہیں کہ تمام محبتوں کو اللہ کی محبت کے زیر اثر لایا جائے۔ چنانچہ عشق کا ضابطہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "عشق میں بس اس کا ضابطہ رہ جاتا ہے کہ شرعی حدود پر رہے باقی سب رخصت [5]۔ باقی رہا عشق مجازی تو اس کے لئے عشق کا لفظ لاتے ہیں اور کبھی اس کی وضاحت حسن پرستی، وسوسہ نظر، بدنگاہی اور بدنظری کے الفاظ سے کرتے ہیں۔ مولانا روم کے ایک شعر [6]۔ کی شرح میں فرماتے ہیں۔ "یہاں پر مولانا کے اس قول میں محبت حق مراد ہے۔ یہ عشق مراد نہیں ہس جس کو ابوالہوس لئے ہوتے ہیں۔ وہ تو فسق ہے۔ نفس پرستی ہے، ہوا پرستی ہے" [7]۔ مولانا تھانوی اس نفس پرستی کے معالجہ کی مقدور بھر سعی فرماتے ہیں۔ چنانچہ تربیت السالک میں پورا ایک باب "اخلاق رذیلہ" کے بیان میں رقم فرمایا ہے۔ [8]۔ مولانا عشق حقیقی اور عشق مجازی کو اپنی اپنی جگہ رکھتے ہیں اور عشق مجازی کو انسانی معاشرے کے لئے مضر اور نقصان دہ تصور کرتے ہیں۔ اس سے اخلاقی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں یہی وجہ ہے آپ نے اخلاق رذیلہ اور اخلاق حسنہ پر مفصل اور مستقل فصلیں تحریر فرمائیں ہیں۔ لیکن اس سب کچھ کے باوجود

1۔ سورۃ توبہ، آیت 24-

2۔ انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 197-

3۔ ایضاً-

4۔ ایضاً ص 198-

5۔ ایضاً ص 274-

6۔

عشق آں شعلہ است کوچون بروت
ہرچوں جز معشوق باقی جملہ سوخت



7۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الافاضات الیومیہ، حصہ ششم، ملفوظ نمبر 50، ص 37-

8۔ تربیت السالک، حصہ جلد اول، باب سوم، ص 222 تا 264-

♣ ♣ ♣ ♣

مولانا کے یہاں عشق میں گرماگرمی اور رنگارنگی نہیں ملتی جو اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ مولانا تھانوی ہی کیا قدیم و جدید صوفیاء کے ہاں بھی یہ نکتہ آفرینی نہیں پائی جاتی جو اقبال کا خاصہ ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اقبال نے عشق میں وجودی صوفیاء سے الگ اپنی راہ نکالی ہے تو زیادہ مناسب ہوگا شاعر مشرق کا عشق ان صوفیاء کے برعکس "شمع اور پروانہ" کا وہ عشق نہیں ہے۔ جس میں پروانہ شعلے میں جذب ہو کر اپنی ہستی (خودی) کھو بیٹھتا ہے۔ بلکہ "آپ کا عاشق پروانہ وہ ہے جو شمع کے روبرو کھڑے ہو کر نہ صرف اکتساب نور کرتا ہے بلکہ اس نور کو صورت پذیر کرکے ایک تخلیقی عمل کا مظاہرہ بھی کرتا ہے"[1]۔ گویا یہ ایک معتدل محرک ہے مولانا تھانوی نے یہی بات ایک حدیث کے حوالے سے بیان کی ہے۔ "عشق للہ عشق اللہ ہی ہے مگر اسی قید کے ساتھ جو حدیث میں ہے" **من غیر ضراء مضرۃ ولا فتنۃ مضلۃ** "جس کا حاصل یہ ہے کہ شدت عشق میں نہ جسم کو ضرر پہنچے نہ دین کو"[2]۔

اقبال نے عشق کے مفہوم میں بڑی گہرائی اور وسعت پیدا کر دی ہے اس بارے میں وہ عارف رومی کا شاگرد رشید ہے[3]۔ رومی کے یہاں عشق کی جو حکیمانہ اور عارفانہ تاویلات ملتی ہیں اقبال نے ان کا رشتہ عملی زندگی سے جوڑ دیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ کا کہنا ہے "یقین کی ماہیت کے متعلق اقبال نے ایسے گہرے افکار پیدا کئے ہیں اور اس کثرت سے زندگی کے مختلف شعبوں سے اس کا رابطہ وضاحت کے ساتھ بتایا ہے۔ کہ معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم فکر و سخن میں وہ مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔"[4]۔ اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ خودی ہے[5]۔ جو اپنی ترقی اور استحکام کیلئے عشق کا محتاج ہے۔

فطرت او آتش اندوزد عشق
عالم افروزی بیا موزد نہ عشق [6]۔

یہ عشق حقیقت ہی ہے جس کی بدولت دل قوت پاتا ہے اور انسان خاک ثریا سے بھی بلند ہو جاتا ہے۔

دل ز عشق او توانا می شود
خاکہ ہم درش ثریا می شود [7]۔

1۔ ڈاکٹر وزیر آغا "اقبال کا تصور عشق": (مضمون) مشمولہ اقبال ۸۴ مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادی پاکستان، لاہور، طبع اول 1986ء، ص 319۔

2۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول، ص 138۔

3۔ فکر اقبال، باب 11، ص 258۔

4۔ مطالعہ اقبال، ص 165۔

5۔ ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، اقبال اور جمالیات، اقبال اکادمی، لاہور، طبع دوم، 1981ء، حصہ اول، باب اول، ص 15۔

6۔ کلیات اقبال (فارسی ص 18۔

7۔ ایضاً۔ ص 19۔



یہاں پہنچ کر شاعر کا عشق "ایمان" سے ہم آہنگ دیکھائی دیتا ہے۔ اور ذہن میں ان آیات قرآنی کا عکس ابھرنے لگتا ہے۔ جن میں تسخیر کائنات کی تحریک موجود ہے۔ پیام مشرق میں اس موضوع پر تیرہ اشعار کی ایک نظم ہے۔ نمونہ کا ایک خلاصہ خط فرمائیں۔

خاکم بفراز از عرش بردی

زاں راز کہ بادلم سپر دی [1]

آپ کے نزدیک عشق زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ دنیا کا ہر بڑا کام عشق ہی کا مرہون منت ہے۔ زندگی اسی سے بامعانی بنتی ہے اور اسی سے بامقصد ہوتی ہے۔ زبور عجم میں فرماتے ہیں کہ عشق وہ قوت ہے جو ناقابل یقین کارنامے سرانجام دیتی ہے۔ تو اس بات پر حیران ہے کہ تیشہ فرہاد نے پہاڑ کاٹ ڈالا تجھے معلوم ہو کہ عشق تو وہ ہے جو کوہساروں کو اپنے کاندھے پر اٹھائے پھرتا ہے۔

تیشہ اگر سنگ زداایں چہ مقام گفتگو است

عشق بدوش می کیشد ایں ہمہ کوہسار را [2]

عاشقوں کے لئے ہر مشکل سے مشکل کام آسان ہو جاتا ہے دیکھئے مولانا تھانوی یہ بات کس انداز میں فرمارہے ہیں۔ "عشاق ہر مشکل سے مشکل کیلئے تیار ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا کام تو طلب ہے۔ (محنت ہے) اور اپنی ہمت کے موافق عمل شروع کر دینا پورا ہونا نہ ہونا ہمارے قبضہ میں نہیں۔ [3] انسان نتائج کا مکلف نہیں ہے محنت و سعی کا مکلف ہے۔ سو یہ جاری رہنی چاہیے۔

ہزار عام افتد در رہ ما

بیاباں کے رسد جو لانگہ ما [5]

شکوہ شکایت اور آہ و فغاں روایتی عشق کی جان ہے لیکن اقبال کے نزدیک یہ زندگی سے مایوسی اور ناکامی کی دلیل ہے آپ کے نزدیک عاشق وہ ہے جو اس رنگ و بو کی دنیا میں اپنی قوت عمل سے ایک شور و ہنگامہ پیدا کر دے۔

1۔ کلیات اقبال (فارسی) ص 292۔

2۔ ایضاً ص 443۔

3۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول، ص 256،264۔

4۔ سورہ، نجم، آیت 39۔

5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 551۔



عاشق آں نیست کہ لب گرم فغانے دارد
عاشق آں است کہ برکیف دو جہانے دارد
عاشق آں است کی تعمیر کند عالم خویش
درنسازد و جہانے کہ کرانے دارد [1]

سلطان کی اصل قوت ایمان و یقین ہے اقبال اسے عشق سے تعبیر کرتے ہیں مومن جو عاشق بھی ہوتا ہے اپنی فتوحات کیلئے مادی وسائل کا محتاج نہیں ہوتا۔

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی [2]

قرون اول کے مسلمان اسی شعر کا مصداق تھے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم قوت ایمان کی بدولت تپتے صحراؤں، جنگلوں اور بیابانوں میں باطل سے نبرد آزما رہے۔ خیبر، بدر، حنین اور کربلا، ایمان و یقین کے معرکے تھے جب اقبال ان تاریخی تلمیحات کو استعمال کرتے ہیں تو ان کے عشق سے مراد ایمان ہی ہوتی ہے۔

عشق با نان جویں خیبر کشاد
عشق در اندام مہ چاکے نہاد
کلہ نمرود بے ضرب شکست
لشکر فرعون بے حربے شکست [3]

بال جبریل ایک رباعی [4] میں بھی اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔ اقبال کے ہاں عشق کا ایک نادر مفہوم یوں ہے کہ وہ موت و حیات سے بے نیاز اور زمان و مکان سے آزاد ہے۔ شاعر مشرق زندگی کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتے بلکہ اسے ایک مسلسل ارتقاء تصور کرتے ہیں۔ یہاں تک موت بھی اسی ارتقاء کا ایک مرحلہ ہے۔ لیکن یہ ارتقاء اور ارتفاع اس خودی سے مشروط ہے جو عشق سے قوت پکڑتی ہے۔

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 483۔

[2] کلیات اقبال (اردو)، ص 327۔

[3] کلیات اقبال (فارسی)، ص 610۔



عشق را نازم کو بودش راغم نابود نے
کفر او زنا دار حاضر و موجود نے
عشق اگر فرمان دہد از جان شریں ہم گزر
عشق محبوب است و مقصود است وجان مقصود نے [1]

جیسے ایمان سے اخلاق سنورتا ہے ایسے ہی عشق انسانی جذبات و خیالات میں بلندی پیدا کر دیتا ہے۔ دنیا کی تلخیوں کو کم کر کے جینے کا حوصلہ دیتا ہے۔

عقل صیقل مہازند فرہنگ را
جوہر آئینہ بخشد سنگ مرا
اہل دل را سینہ سینا دید
باہنر منداں ید بیضا دید [2]

قرآن ایمانیات کو دین کی اساس قرار دیتا ہے۔ ادھر اقبال عشق کو دین کے استحکام کیلئے ضروری خیال کرتے ہیں۔ شاید اسی لئے خلیفہ حکیم نے کہا تھا۔ "کہ اسلام عشق سے پیدا ہوا بلکہ عشق ہی کا دوسرا نام اسلام ہے" [3] اقبال رومی کے پیرائے میں فرماتے ہیں۔

زندگی را شرع و آئین است عشق
اصل تہذیب است دین، دین است عشق
دین نگرد وریختہ بے آداب عشق
دین بیگراز صحبت ارباب عشق [4]

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اقبال کے عشق کے مفاہیم میں ایمان اور عمل کی شرائط موجود ہیں اور دین کا خاصہ بھی یہی ہے اور ترتیب بھی یہی ہے۔ مولانا تھانوی کے یہاں ہر بحث روایتی انداز میں چلتی ہے اقبال نے اس باب میں جدت سے کام لیا ہے۔ لیکن روایت کی روح سے انحراف نہیں کیا ہے۔ گویا مقصد اور منزل ایک ہی ہے راستہ مختلف ہو تو اسے اختلاف نہیں کہا جاتا۔ اور اگر ایمان و عشق کا بعید مطالعہ کیا جائے تو بظاہر یہ اختلاف بھی ختم ہوتا دکھائی دیتا ہے۔

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 502۔
[2] ایضاً، ص 586۔
[3] فکر اقبال، ص 361۔
[4] کلیات اقبال (فارسی)، ص 700۔



مسئلہ وحدۃ الوجود، اقبال اور مولانا تھانوی :

مسئلہ وحدۃ الوجود برسوں سے فلاسفہ، صوفیاء اور علماء کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ شاید اسی کثرت التفات کی وجہ سے یہ مضمون کچھ متنازعہ سا ہو گیا۔ چونکہ یہ مسئلہ نہ مبادیات دین کا ہے اور نہ ارکان اسلام کا چنانچہ اس کی گمراہ کن تاویلات و تشریحات کی وجہ سے بعض نادر صوفیاء نے اس سے اعراض کی تلقین بھی کی ہے۔ سید احمد رفاعی نے علم فلسفہ، وحدۃ الوجود اور ان سے مشابہ علوم کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ تمہارے قدم کو پھسلا کر جہنم کی طرف لے جانے والے ہیں اللہ ہم کو تم کو ان سے بچائے رکھے۔" [1] تاہم اکثر صوفیاء نے اپنی کتب تصوف میں اسے نمایاں جگہ دی ہے۔ بقول اقبال "وحدۃ الوجود" دینی مسئلہ نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے" [2]۔ بعض حضرات کے نزدیک یہ ایک عرفانی مسئلہ ہے۔ [3]۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی نے ہر دو طبقات کی تائید کی ہے اور "اسے فلسفہ اور تصوف کا دقیق ترین مسئلہ قرار دیا ہے۔" [4]۔ بحرحال یہاں مقصود یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال کی رائے معلوم کی جائے۔ لیکن جب تک بذات خود وحدت الوجود کا مفہوم نہ سمجھ لیا جائے یہ موازنہ ناممکن ہے۔ اس امر میں بھی یہ چیز حائل ہے کہ وہ وحدت الوجود کے کس مفہوم کو بنیاد بنا کر آگے بڑھا جائے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی مشکل میں پڑے بغیر ابن عربی کے وحدۃ الوجود ہی کو اختیار کیا جائے کہ ارباب علم اس مسئلہ کو انہی سے منسوب کرتے ہیں۔ [5]۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری فرماتے ہیں۔ "ابن عربی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے وحدۃ الوجود کو اپنی مروجہ شکل میں منظم کیا ہے" [6]۔

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کا خیال بھی یہی ہے۔ "وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مذہب وحدۃ الوجود کے اصول منضبط کئے۔" [7]۔ اگرچہ ابویزید بسطامی اور حلاج نے بھی "سبحانی ما اعظم شانی" اور "انا الحق" کے نعرے بلند کئے لیکن ان کی بنیاد ان کے مذہبی قواعد پر نہ تھی اس کے برخلاف ابن عربی نے عقیدہ وحدۃ الوجود کی اساس اس کے مذہبی اصولوں پر رکھی" [8]۔

---

[1]۔ سید احمد رفاعی، بنیان المشید (برہان المؤید) مترجم مولانا ظفر احمد عثمانی، مکتبہ تھانوی، کراچی، ۱۳۵۱ھ، ص 75۔

[2]۔ فکر اقبال، باب 12، ص 325۔

[3]۔ تصوف اور سریت، ص 233۔

[4]۔ سید ابوالحسن ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، جلد چہارم، باب ششم، ص 262۔

[5]۔ تصوف اور سریت، ص 233۔

[6]۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری، "محی الدین ابن عربی" (حیات و آثار) مترجم احمد جاوید، سہیل عمر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع اول 1989، حصہ دوم، باب 5، ص 265۔

[7]۔ اقبال اور جمالیات، حصہ اول، ص 60۔

[8]۔ "حیات ابن قیم" ص 575۔



"صوفیاء کے حق میں یہ پہلا شخص اور آخری شخص ہے جس نے وحدۃ الوجود پر ایک نصب العینی عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے"[1]۔ ابن عربی پہلے مفکر ہیں جنہوں نے مسئلہ وحدت الوجود کو نہایت شرح وسط کے ساتھ اسلامی تصوف کے رنگ میں پیش کیا ہے"[2]۔ سید ابوالحسن ندوی نے اس ضمن بلیغ بات کہی ہے۔

"شیخ محی الدین بن عربی (۶۳۸ھ) جو شیخ اکبر کے نام سے شہرہ آفاق ہیں، اس ذوق اور مسلک کے مجدد و خاتم اور عملی طور پر بانی و موسس ہیں"[3]۔ یہ حوالہ جات اس امر پر دال ہیں کہ وحدت الوجود کے موجد ابن عربی ہیں۔[4] ان کے بعد اس نظریہ کی اشاعت میں سب سے بڑا حصہ شعراء کا ہے جن کی نکتہ آفرینیوں کی بدولت یہ موضوع خواص و عوام میں رائج ہوا۔[5] ابن عربی نے سینکڑوں کتب تصنیف کیں۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری نے 511 کتب و رسائل فہرست پیش کی ہے[6]۔ اس بارے میں عفیفی نے بھی بڑی معتدل گفتگو کی ہے اور مختلف حوالوں سے متعدد تعداد ذکر کرنے کے بعد ستائیس کتب کے نام اور مختصر کوائف لکھے ہیں۔[7] یوں تو ابن عربی کی تمام کتب میں اور آثار میں مسئلہ وحدت الوجود کی جزیات ملتی ہیں لیکن فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کو اس بحث میں خاص اہمیت حاصل ہے۔[8] یہ تصانیف مصنف کی زندگی کے آخری بیس سالوں کی یادگار ہیں لہٰذا کہا جا سکتا ہے یہ کتب آپ کی پختہ ترین رائے کا آئینہ ہیں۔[9] سید نذیر نیازی جن کو ایک طویل عرصہ تک علامہ اقبال کا قرب اور نیاز حاصل رہا نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ "ان میں بجز وحدت الوجود کے اور کچھ نہیں"[10]۔ پھر ان دونوں میں فصوص خاص الخاص ہے کہ "شیخ نے مکاشفے میں دیکھا کہ رسول خدا ﷺ نے یہ کتاب ان کو دی اور اس کے ظاہر کرنے کی اجازت بھی دی"[11]۔ نیز یہی وہ کتاب ہے جس میں شیخ اکبر نے اپنا

1۔ مولانا محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار دوم، 1981ء، ص 313۔

2۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، "فروغ اقبال"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، 1996ء، باب دوم، ص 122۔

3۔ تاریخ دعوت و عزیمت، حصہ چہارم، ص 261۔

4۔ حیات ابن قیم، ص 575، نیز دیکھیے دانائے راز، ص 350۔

5۔ فروغ اقبال، ص 122۔

6۔ محی الدین ابن عربی (حیات آثار) ص 92 تا 119۔

7۔ ابوالعلاء عفیفی، "ابن عربی" (مقالہ) دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، جلد اول، ص 606 تا 608۔

8۔ محی الدین ابن عربی، ص 667۔

9۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، ص 607۔

10۔ دانائے راز، ص 350۔

11۔ مولانا محمد عبداللہ صدیقی، (مترجم فصوص الحکم)، فصوص الحکم، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، 1988ء، مقدمہ، ص 4۔



نظریہ وحدت الوجود کی تشریح و تبلیغ بڑے زور دار انداز میں کی ہے۔[1]

فصوص الحکم اور وحدۃ الوجود :

تاہم اس کا اسلوب رمزیہ ہے اور بیان انتہائی اصطلاحی قسم کا ہے[2]۔ مثلاً فص ادریسہ میں ریاضی کے اعداد کی امداد سے مسئلہ وحدت الوجود تفہیم کراتے ہیں کہ صرف ایک (واحد) کا عدد اپنی وحدت کی بدولت تمام اعداد میں موجود ہے۔ غالباً اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ بھی اپنی احدیت کی بدولت تمام کثرت میں موجود ہے مثال کے آخر میں فرماتے ہیں۔

"جس نے اس تحقیق کو سمجھ لیا جس کو ہم نے اعداد میں بیان کیا ہے۔ تو وہ جان لے گا کہ حق جو کثرت سے منزہ ہے وہی منشا اور اصل ہے۔ خلق شبہ ہے کیونکہ واحد سے عددیت کی نفی کرنا ہی اس کا اثبات ہے۔ اگرچہ خالق خلق سے متمیز ہے مگر حقیقت و وجود کے لحاظ سے ایک ہی شے خالق بھی ہے اور مخلوق بھی ہے اور وہ ہی مخلوق بھی ہے اور خالق بھی[3]۔

اس عبادت سے قاری کو یہ گمان ہونے لگتا ہے کہ شیخ خالق و مخلوق کی دوئی کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن اسی سے ملحق عبارت سے یہ خیال یا گمان باطل ہو جاتا ہے۔ "تمام مخلوقات ایک ہی عین حقہ سے ہیں؟ نہیں بلکہ وہی عین ذات واحد حقہ عیان و ذرات کثیرہ میں نمایاں ہے۔[4]

اسی فص میں یہ بات ایک شعر کی مدد سے بیان کی ہے۔

فالحق خلق هذا الوجه فاعتبروا
ولیس خلقا بذالک الوجه فاذکرو[5]

ذیل کے اشعار میں خالق و مخلوق کی جگہ بندہ اور رب کے الفاظ لائے ہیں لیکن مفہوم تقریباً وہی رہا ہے۔

فانت عبد وانت رب عن له فيه انت عبد
وانت رب و انت عبد عن له في الخطاب عهد[6]

---

[1] ڈاکٹر ملک حسن اختر، "اقبال اور مسلم مفکرین" فیروز سنز، لاہور، بار اول 1992ء، ص 92۔

[2] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، ص 608۔

[3] فصول الحکم، فص ادویسہ، ص 80۔

[4] ایضاً۔

[5] ایضاً ص 82۔

[6] ایضاً فص اسماعیلیہ، ص 129۔



ربوبیت اور عبودیت کی ذرا سی وضاحت کے بعد پھر ایک شعر لکھتے ہیں۔

فلم یبقی الا الحق لم یبق کائن
فما ثمتہ موصول وما ثمہ بائن [1]

تھوڑی آگے فرماتے ہیں کہ خالق مخلوق سے اور مخلوق خالق سے جدا نہیں ہے۔

فلا تنظر الی الحق وتعریفہ عن الخلق
ولا تنظر الی الخلق وتکسوہ سوی الحق [2]

فص اسماعلیہ ہی میں شیخ ایک جگہ ان اشعار کی تشریح کرتے ہیں۔

" اگر تم نے اس کو دیکھا تو جیسا کہ قرب فرائض میں ہوتا ہے تو تم رہے کب؟ وہ تو اپنا دیکھنے والا آپ ہوا۔ وہ تو ہمیشہ اپنا دیکھنے والا ہے ہی۔ اور اگر تم نے حق تعالیٰ کو اس کی تجلی سے اور اپنے نفس سے دیکھا جیسا کہ قرب نوافل میں ہوتا ہے۔ تو احدیت کہاں رہتی۔ "میں نے دیکھا اس کو" کہنا کب صحیح ہوا۔ میں اور وہ ایک کب ہوئے۔ رائی اور مرئی دو ہوئے۔ ناظر و منظور دوئی کے متقضی ہیں۔ دوئی پائی گئی تو یکی اور احدیت روانہ۔ جب حق تعالیٰ نے اپنے آپ کو دیکھا اور حق تعالیٰ نے خود کو خود سے دیکھا تو ظاہر ہے کہ اس دیدار اور رویت میں خود ہی ناظر ہوا اور خود ہی منظور" [3]

فص ہودیہ میں وحدت الوجود کی یہ تشریح ملتی ہے کہ نادان، دانا، عالم و جاہل سب میں اس کی ذات مقدسہ ہے۔

فی کبیر و صغیر عینہ
وجھول باھور وعلیم [4]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا و آخرت میں ضال وگمراہ، عالم و جاہل، عذاب و ثواب سب کی سب عارضی چیزیں ہیں گویا کائنات کے ہر اچھے برے امر کو اللہ کی رحمت شامل حال ہے۔ ذرا آگے چل کر اس شعر کی حقیقت ان الفاظ میں کھولتے ہیں۔

"پس ہر شخص بلکہ ہر شے جو راستہ چلتی ہے، جو کام کرتی ہے، وہ اپنی فطرت کے موافق کرتی ہے۔ اور اس تجلی سے کرتی ہے جو اس کے عین پر ہوتی ہے۔ پس ہر چلنے والا اپنے رب کے سیدھے راستے پر ہے۔ پس وہ اس وجہ سے اپنے رب کے پاس نہ مغضوب ہے نہ ضال وگمراہ۔ جیسے ضال وگمراہی عارضی ہے ایسے ہی غضب الٰہی بھی عارضی ہے اور مآل

---

[1] فصوص الحکم، فص اسماعلیہ، ص 130۔

[2] ایضاً 131۔

[3] ایضاً ص 128۔

[4] ایضاً ص 167۔



غضب کا رحمت ہے جس کو سب کی سمائی ہے اور رحمت کو سب پر سبقت ہے۔ رحمت کے اقتضا سے پیدا ہوا۔ رحمت کے دامن میں پرورش پاتا ہے۔ رحمت ہی کی طرف سب کا انجام ہے۔ کافر دوزخ میں بھی رہیں تو موجود ہونا۔ وجود کا عطا ہونا۔ رحمت کا تقاضا نہیں تو کیا ہے"[1]۔

وحدت الوجود کی تائید فرما آگے۔ "ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون" کی تفسیر کے ذریعے ان الفاظ میں کی ہے۔

" بندہ کیا ہے؟ یہی اعضا اور قویٰ ہے اس کے سوائے دوسری چیز نہیں۔ پس بندہ وجود و منشا کے لحاظ سے غیر حق نہیں ہے۔ وہی خلق میں حق مشہور ہے۔ پس خلق معقول ہے۔ سمجھنے کی بات ہے اور حق تعالیٰ محسوس ہے موجود بھی خارج ہے"[2]۔

یہاں اگر وحدت الوجود کا اشارہ ہے تو وحدت الشہود کا گمان بھی ہے۔ جس سے قاری ایک گوں ناگوں حیرت میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ آخر آپ کہنا کیا چاہتے ہیں۔ اسی عبارت سے وابستہ آپ کا یہ قول بھی ملتا ہے۔

"پس جس نے جان لیا کہ حق عین طریق ہے۔ تو اس نے اصل امر کو اصل طور پر پہچان لیا کیونکہ وہ اسی ذات جل وعلا میں چلتا ہے اس وجہ سے کہ وہی معلوم ہے اور وہی سالک و مسافر ہے۔ پس کیا عالم کیا معلوم اس کے سوا کوئی اور چیز نہیں"[3]۔

ابن عربی فرماتے ہیں۔

"اگر حق تعالیٰ اشیائے مخلوقات میں مہربان نہ ہوتا تو اشیاء موجود نہ ہوتے۔ حق تعالیٰ عین وجود ہے۔ وہ ہر شے کا اپنی ذات سے محافظ ہے اور اس کی حفاظت کرنا اپنی صورت کی حفاظت کرنا ہے کہ وہ کہیں غیر کی صورت نہ ہو جائے۔ اس کے سوا کوئی اور بات ہرگز صحیح نہیں پس وہ شاہد میں سے شاہد ہے اور ہر مشہور میں سے مشہور ہے۔"[4]۔

اسی کو ان اشعار کے حوالے سے بھی واضح کیا ہے۔

فهو	الكون	كله	وهوا	الواحد الذى
قام	كو في ، بكو	نه	ولذا	قلت يغتذى
فوجودى		غذاوه	وبه	نحف تحتذى[5]

---

[1] فصوص الحکم، نص ھودیہ، ص 168۔
[2] ایضاً ص 172۔
[3] ایضاً ص 173۔
[4] ایضاً ص 177۔
[5] ایضاً۔



فص ہودیہ میں ایک جگہ فرماتے ہیں کہ خالق و مخلوق دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک چیز ہے جو ایک وقت میں خالق ہے تو دوسرے وقت میں مخلوق ہے۔ چنانچہ عارف کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ جس طرح چاہیے عالم کو مخاطب کریں۔

"پس اے عارف عالم کے متعلق جو چاہو کہو کہ عالم و خلق، مخلوق و حق کا پیدا کیا ہوا تو صحیح ہے۔ چاہو تو کہو کہ عالم باعتبار اصل و حقیقت حقہ کے حق و خلق ہے یعنی حق و خلق باہم ملے ہوئے ہیں۔ چاہو تو یوں کہو کہ عالم ہر وجہ سے حق ہے نہ خلق۔ اگر چاہو تو عالم کے متعلق کچھ نہ کہو حیران و ششدر بن کر بیٹھے رہو"[1]۔

آپ کے نزدیک عارف کون ہے؟ اور معرفت کا معیار کیا ہے؟ نیز جاہل اور نادان کی پہچان کیا ہے؟ ذرا ملاحظہ فرمایئے۔

"جس نے حق کو حق سے حق میں چشم حق میں دیکھا وہ عارف ہے اور جس نے حق کو حق سے حق میں دیکھا مگر اپنی ذاتی آنکھ سے دیکھا وہ عارف نہیں ہے۔ اور جس نے حق کو نہ دیکھا نہ حق سے نہ حق میں اور انتظار کرتا رہا کہ حق کو اپنی آنکھ سے دیکھے وہ جاہل ہے نادان ہے"[2]۔

شیخ اکبر ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کی ایک جھلک فص شعیبہ میں بھی ملتی ہے۔

"موحد کی نظر میں حق ہی حق ہے اور کامل کی نظر میں ایک لحاظ سے رب ہے اور ایک لحاظ سے عبد ہے اور ذات حقیقی ایک ہی ہے وہ متجلی کرنے والا ہے۔ وہی تجلی قبول کرنے والا ہے۔ وہی متجلی ہے وہی متجلی لہ، ہے"[3]۔

ابن عربی کے یہاں کچھ ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے عقیدہ حلال کا گمان ہوتا ہے۔ مثلاً فص ابراہیمیہ کے آغاز میں لکھتے ہیں۔ "حضرت ابراہیم کا نام خلیل رکھا گیا ہے اس لئے وہ تمام صفات الہیہ میں سریت کر گئے تھے یعنی حضرات اسما میں داخل اور ان کا مجلی و مظہر بن گئے تھے۔ "ایک شعر کے ذریعے اپنا موقف یوں بیان کرتے ہیں۔

قد مخللت مسلک الروح منی
وبذاسمی الخلیل خلیلا[4]۔

1۔ فصوص الحکم، فص ہوریہ، ص180۔

2۔ ایضاً۔ ص180۔

3۔ ایضاً فص شعیبہ، ص206۔

4۔ ایضاً۔ فص ابراہیمیہ، ص87۔



ذرا آگے "خلیل" کا وجہ تسمیہ اس کے الٹ بیان کرتے ہیں "یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نام خلیل اس لئے ہوا کہ حق تعالیٰ صورت وجودی ابراہیم میں داخل ہو گیا ہے۔ خواہ یہ صورت روحانی ہو، یا جسمانی، دنیوی ہو یا اخروی"[1]۔

پھر یہ دو صورتوں کی بالترتیب شرح فرماتے ہیں کہ یہ دخول ایسا ہے جیسے کپڑے میں رنگ سرایت کر آتا ہے۔[2] لیکن اس کے قریب ہی شیخ کی یہ وضاحت بھی ملتی ہے کہ "خلیل کا اسماء میں داخل ہونا ایسا نہیں ہے جیسے مکین، مکان میں حلول کرتا ہے۔[3] اس کے برعکس ابراہیم میں اللہ تعالیٰ کا سریان ایسے ہے جیسے پانی صوف میں داخل ہوتا ہے تو صوف پانی سے بڑھتا ہے اور پھولتا ہے[4]۔ حلول کی کچھ تفصیل فص اسحاقیہ میں بھی بیان ہوئی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نے رویائے صادقہ دیکھا تو حقیقت میں مینڈھا کو دیکھا تھا جو اسماعیل کی شکل اختیار کر گیا تھا چنانچہ آپ نے جس کو حقیقت میں دیکھا اسی کو ذبح بھی کیا[5]۔

غرض اسی طرح کے مبہم بیانات سے فصوص بھری پڑی ہے۔[6] ابن عربی کے نقادوں کو خیال ہے کہ انہوں نے جان بوجھ کر گنجلک اور پیچیدہ اسلوب اختیار کیا ہے۔[7] وجہ یہ بتاتے ہیں کہ وہ عام لوگوں سے اپنے وجودی عقائد کو چھپانا چاہتے تھے۔[8] اس فکری ابہام کا ایک وجہ حلاج کا انجام بھی ہو سکتا ہے۔[9]

بہرحال ہمارا مدعا ابن عربی کے افکار تائید اور تردید نہیں ہے فقط ان کے حوالے سے علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کی بحث و تاویل کا ایک موازنہ مرتب کرنا ہے۔ علامہ اقبال نے حتی الامکان ابن عربی کے افکار وجودی کی شرح و تاویل سے گریز کیا ہے۔ تاہم فصوص کے حوالہ سے اقبال شیخ اکبر کا گہرا مطالعہ بھی رکھتے تھے۔ لیکن آپ کا رجحان تشریحات کی بجائے اصلاحات کی طرف رہا ہے۔ چنانچہ آپ نے وحدت الوجود کے مضر اثرات کو بھانپتے ہوئے امت کو اس سے گریز کی تلقین کی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ابن عربی کی فصول الحکم کی شرح اور تنقید

1۔ فصوص الحکم، فص ابراہیمیہ، ص 87۔

2۔ ایضاً ص 88۔

3۔ ایضاً۔

4۔ ایضاً۔ ص 899۔

5۔ ایضاً۔ ص 111،109۔

6۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، ص 608۔

7۔ ایضاً ص 610۔

9۔ امام ابن تیمیہ، ص 298۔



لکھی ہے۔[1] ابن عربی پر مولانا کی ایک اور تصنیف "تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی"[2] کے نام سے مشہور ہے۔ وحدت الوجود کی بحث مولانا کی متعدد تصانیف میں ملتی ہے۔ مولانا وحدت الوجود کی شرکیہ صورت اور عقیدہ حلول کا ابطال کرتے ہوئے ابن عربی کے افکار کی عمدہ اور قابل فہم تاویل کرتے ہیں۔ اگر مولانا کی تشریحات کو مدنظر رکھا جائے تو کافی حد تک یہ مسئلہ صاف ہوتا چلا جاتا ہے۔ خصوصاً اقبال کے اعتراضات کا ازالہ۔

اقبال اور وحدۃ الوجود :

ماہرین اقبال اس امر میں مختلف الخیال دیکھائی دیتے ہیں کہ اقبال وجودی تھے یا نہیں تھے/ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اقبال اول وجودی تھے لیکن بعد ازاں تائب ہوگئے۔ ان حضرات کے نمائندہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ہیں جن کا کہنا ہے کہ "اقبال رفتہ رفتہ وحدت وجود کے بعض متصوفانہ نظریات سے بہت متنفر ہوگئے"[3] یہ فکر آگے بڑھی اور بہت پھیلی کیوں اقبال کی نظم و نثر سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر نصیر احمد ناصر نے اسی موقف کی حمایت کی ہے۔[4] ڈاکٹر ابو سعید نور الدین نے اس کے اثبات میں ایک مضمون رقم کیا ہے۔[5] جو بقول مضمون نگار ان کی کتاب "علامہ اقبال اور تصوف" کی تلخیص ہے۔ محمد حسین عرشی صاحب کا شمار ان حضرات میں ہوتا ہے۔ جنہوں نے اقبال کو بہت قریب سے دیکھا ہے۔ ان کے اعمال و عقائد کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ آپ نے اپنے ایک مقالہ[6] میں یہ ثابت کیا ہے کہ اقبال آخری وقت تک وحدۃ الوجود کے مخالف رہے۔[7] اسی مضمون میں آپ نے جسٹس جاوید اقبال کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اقبال نے اپنی زندگی کا آغاز ایک وحدت الوجودی کی حیثیت سے کیا تھا۔ لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ انہوں نے قیام یورپ کے دوران ہی وحدۃ الوجودی نظریات کو ترک کر دیا تھا۔[8]

1۔ فصوص الحکم فی حل فصوص الحکم، تھانہ بھون 1338ھ۔

2۔ تھانہ بھون، 1346ھ۔

3۔ فکر اقبالیات، باب 12، ص 327۔

4۔ اقبال اور جمالیات، حصہ اول، باب 2، ص 62۔

5۔ دیکھئے مضمون "وحدت الوجود اور فلسفہ خودی" "اقبال ریویو" اقبال اکادمی، کراچی، جلد 2، شمارہ جولائی 1962ء۔

6۔ اقبال اکادمی میں یک خصوصی نشست مورخہ 6 ستمبر 1975ء کو پڑھا گیا اور اقبال ریویو، جولائی 1976ء میں شائع ہوا۔

7۔ دیکھئے مضمون "اقبال کے کرم فرما" "اقبال ریویو. اقبال اکادمی لاہور، جلد 17، شمارہ جولائی 1976ء۔

8۔ روزنامہ "نوائے وقت" لاہور، 20 اگست، 1975ء۔



ڈاکٹر سید عبداللہ کی علامہ اقبال سے دید شنید تھی [1] اس لئے آپ کی رائے بھی تاویل اعتناء ہے۔ ڈاکٹر موصوف رقمطراز ہیں۔ "اقبال تھوڑے عرصے کیلئے وحدت الوجود کے قائل رہے مگر بعد میں ان کا خیال یہ رہا کہ خدا خدا ہے اور انسان انسان وہ خدا، انسان اور کائنات تینوں کی مستقل حیثیت مانتے تھے۔[2] "اب سوال یہ ہے ؟ کہ شارحین اقبال کے اس دعویٰ کی بنیاد کیا ہے۔ ظاہر ہے اپنے دعویٰ کے دلائل وہ کلام اقبال (نظم و نثر) سے ہی دیں گے۔ اقبال ابتداء میں وجودی تھے۔ یہ پہلا حصہ ہے اور اس لئے وہ بانگ درا کی ابتدائی شاعری سے رجوع کرتے ہیں۔ مثلاً بانگ درا میں "نظم شمع" میں اقبال نے فلسفہ وحدت الوجود بیان کیا ہے اور ابن عربی کی تعبیر اختیار کی ہے۔[3] کتاب مذکور میں چند اور نظمیں جگنو 1904ء حقیقت حسن 1906ء اور سلیمیٰ وغیرہ سے یہ امر ثابت کیا جاتا ہے کہ اقبال ابتداء میں وجودی تھے۔ انہیں حضرات کے دعویٰ کا دوسرا حصہ یہ کہنا ہے کہ "ابھی اقبال ارتقائے ذہنی کی منزل میں تھے جب وہ مغربی مشرقی متصوفانہ نظریات اور معتقدات سے متاثر و مرغوب ہو کر دبستان وجودی کے نقیب بن گئے۔ ان کی یہ ذہنی کیفیت عارضی تھی جو بعد ازاں مفقود ہوگئی اور وہ اس عقیدے سے تائب ہو گئے۔[4] "جب خواجہ حسن نظامی سے "اسرار خودی" پر ایک فکری تنازعہ کھڑا ہوا تو اقبال نے "اسرار خودی اور تصوف" کے عنوان اپنا پہلا مضمون 15 جنوری 1916ء کے "وکیل" امرتسر میں شائع کرایا اس مضمون کے ابتداء میں اس امر کا اعتراف ملتا ہے کہ اقبال اب اپنے وجودی عقائد سے دست بردار ہو گئے ہیں۔

"مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیائے کے ساتھ ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود یا تنزیلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب "انسان کامل" میں کیا ہے"[5]

---

1. سید محمد عبدالکریم کا مضمون "دیدہ شنیدہ" مشمولہ، مسائل اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، طبع اول مئی ص 1 تا 10۔
2. ملاحظہ فرمائیں مضمون (کیا اقبال وجودی "(Existentialist) تھے۔ مسائل اقبال ص 184۔
3. پروفیسر یوسف سلیم چشتی، شرح بانگ درا، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد، ص 70۔
4. اقبال اور جمالیات، ص 66۔
5. مقالات اقبال، ص 201۔



اسی سلسلہ کے بعض دوسرے مقالات، سرِ اسرار خودی اور تصوف وجودیہ وغیرہ میں بھی یہ بحث ملتی ہے۔ علاوہ ازیں آپ نے تصوف پر ایک مستقل تصنیف کا ارادہ [1] کیا جس سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ آپ تصوف کو وحدت الوجود اور غیر اسلامی الائشوں سے پاک کرنے کا عزم رکھتے تھے۔ یہ سب اپنی جگہ درست ہے لیکن پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا دعویٰ بھی لائق توجہ ہے۔ خاص طور پر اس وقت جب کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے کلام شاعر کو بازبان شاعر سمجھنے کی کوشش [2] کی ہے۔ آپ اقبال کی شارح کے طور پر اچھی شہرت کے حامل ہیں۔ آپ نے اقبال کی تمام شاعری کی شرح کی ہے اور اسرار خودی کی شرح کو تو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ حمید نظامی کی فرمائش پر نوائے وقت میں [4] شائع ہوئی۔ پروفیسر موصوف کا خیال ہے کہ اقبال نے 1901ء سے 1908ء تک اس عقیدہ کی تعلیم دی۔ 1908ء سے 1922ء تک انہوں نے اس موضوع پر کچھ نہیں لکھا اور 1922ء سے 1938ء تک اس عقیدہ کی تبلیغ کی۔ مزید لکھتے ہیں کہ "زندگی کے آخری دور میں انہوں نے اس مسئلہ پر بہت غور کیا اور میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مرنے سے پہلے وہ پکے وجودی بن گئے تھے" [5]۔ آپ سے اس قول کی تائید پیام مشرق 1923ء، زبور عجم 1927ء، جاوید نامہ 1932ء، اور ارمغان حجاز 1937ء میں موجود رباعیوں سے ہوتی ہے۔ جو وجودی پیغام لئے ہوئے ہیں۔ پیام مشرق اور ارمغان حجاز میں بالترتیب 15 اور 17 رباعیاں وحدت الوجود کا مضمون لئے ہوئے ہیں۔ مثلاً پیام مشرق میں 78، 79، 80 نمبر کی رباعیاں نمونہ کی ایک نظیر ملاحظہ

کرا جوئی! چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش اوکنی، جز خود نبینی
تلاش خود کنی، جزاد نیابی [7]

یوسف سلیم نے بھی اکابر علماء مولانا تھانوی وغیرہ کے تتبع میں وحدت الوجود کی اسلامی اور غیر اسلامی تاویلیں کی ہیں۔ غیر اسلامی صورت سے قطع نظر اسلامی تعبیر کو بھی دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک وہ جو ابن عربی نے پیش کی اور دوسری وہ جو مجدد الف ثانی نے [8] ۔ نیز لکھا ہے کہ "یہ سچ ہے کہ اقبال حضرت ابن عربی کی پیش کردہ

1۔ "تاریخ تصوف"، یہ کتاب 1916ء میں لکھی جس کی دریافت ڈاکٹر صابر کلوروی نے کی۔ اور مکتبہ تعمیر انسانیت نے مارچ 1985ء میں پہلی مرتبہ شائع کی۔

2۔ یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد، ص 6۔

3۔ شرح اسرار خودی، ص 11۔

4۔ ایضاً ص 86۔

5۔ ایضاً۔ ص 187۔

6۔ کلیات اقبال (فارسی) ص۔

7۔ شرح اسرار خودی، ص 190۔



تعبیر سے متفق نہیں ہیں۔[1] "ڈاکٹر خلیفہ اور ان کے ہم نوا بھی تو یہی کہتے ہیں کہ اقبال نے آخر کار وحدت الوجود کی اس تشریح کی تردید کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اس کے مقابلہ میں حضرت مجدد الف ثانی نے نظریہ وحدت الشہود کو اختیار کیا جس کی رو سے یہ جملہ کائنات اللہ کی قدرت کی شہود اور دلیل ہے۔ یہاں پہنچ کر یہ دونوں مکتب فکر ہم آغوش ہوتے دکھائی دیتے ہیں کہ یوسف سلیم چشتی بھی مجدد الف ثانی کے مسلک کو شریعت کے لحاظ سے تسلیم کرتے ہیں لیکن فلسفیانہ امور میں ابن عربی کو ترجیح دیتے ہیں۔[2] سید نذیر نیازی نے بھی ان مکاتب فکر پر ایک فکر انگیز بحث کے بعد یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اقبال کبھی بھی وجودی نہ تھے۔ اگرچہ اقبال کے گھرانہ میں فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کا درس ہوتا تھا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ وحدت الوجود کے قائل ہو گئے تھے۔[3] یہاں آپ نے علامہ اقبال کے اعتراف اور رجوع کا ذکر بھی کیا ہے۔[4] سید نذیر نیازی اس مشکل مقام سے ان الفاظ کی مدد سے نکلے ہیں۔

"قائل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کا مقصد وحدت الوجودی تھا۔ ان کا اشارہ بعض عقائد اور مسائل کی طرف ہے غالباً وہی عقائد اور مسائل تھے جو فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں بیان ہوئے۔ جن کی تان بالآخر وحدۃ الوجود پر ٹوٹی ہے۔ وہ سمجھتے تھے انہیں ماننے میں شاید کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذہب فلسفہ اور تصوف میں ان کا مطالعہ تحقیق ابھی جاری تھا۔ ہنوز وقت نہیں آیا تھا کہ فلسفہ ہو یا مذہب، تصوف ہو یا کوئی اور موضوع اس میں آخری رائے قائم کریں"[5]

لہٰذا یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ "اقبال کے فکر و نظر کا معاملہ ایک موقف سے دوسرے موقف میں تبدیلی کا نہیں ہے بلکہ بتدریج ارتقاء اور مسلسل نشوونما کا ہے۔"[6] جناب میکش اکبر آبادی ایک اور نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ "اقبال شروع میں تو وحدۃ الوجود کے خلاف تھے آخر میں جب خیالات میں پختگی پیدا ہوئی تو وجودی صوفیاء کا بغور مطالعہ کیا تو وجودی ہو گئے۔"[7]

1۔ شرح اسرار خودی، ص 191۔
2۔ ایضاً ص 194۔
3۔ دانائے راز، ص 346۔
4۔ مقالات اقبال، ص 201۔
5۔ دانائے راز، ص 346۔
6۔ ایضاً ص 351۔
7۔ میکش اکبر آبادی، نقد اقبال، آئینہ ادب، لاہور، بار سوم، 1975ء، ص 92۔



یہی بات احمد ہمدانی صاحب نے لکھی ہے کہ "ابتداء میں اس نظریہ کو بوجوہ مسترد کر دیا تھا لیکن مسلسل غور و فکر اور متواتر مطالعہ کے بعد نہ صرف قبول کیا بلکہ اس کی نہایت بصیرت افروز تشریحات بھی کیں۔[1] چنانچہ سید نذیر نیازی نے بہت لکھا ہے کہ جب وہ ابتداء ہی میں وجودی نہ تھے تو رجوع کا مسئلہ ہی کھڑا نہیں ہوتا۔[2] یہ بات یوں بھی طے ہوتی ہے کہ اقبال کے وہ اشعار جن سے وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے ان کو وحدت الشہود کے آئینے میں دیکھا جائے۔ اور یہ امر واقع بھی ہے کہ اقبال کے ایک شارح غلام رسول مہر جنہوں نے آپ سے 14 سال تک کسب فیض بھی کیا ہے۔[3] بانگ درا کی تمام نظمیں جگنو، شمع اور سلمیٰ وغیرہ کی تشریح شہودی انداز میں کرتے ہیں۔[4] اس تشریح کی تائید ڈاکٹر خلیفہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے فرماتے ہیں۔

"اقبال ایک روز دوران گفتگو وحدت الوجود کے خلاف کچھ فرما رہے تھے۔ میرا طالب علمی کا زمانہ تھا۔ میں نے عرض کیا جناب بھی جگنو والی نظم میں ہمہ اوستی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ فرمانے لگے وہاں میں نے مظاہر فطرت کی اساسی وحدت کو بیان کیا ہے۔ یہ فطرت کی وحدت الوجود ہے جو صوفیہ کے ہمہ اوست کے نظریے سے الگ چیز ہے۔[5] "ذرا آگے ہی ایک اور روایت میں عقیدہ وحدت کی ایک فکری وضاحت ملتی ہے۔ فرمایا "ان ہمہ اوستیوں نے فرق مراتب ملحوظ نہیں رکھا اور حیات و کائنات کو خدا کا ایک خواب بنا دیا۔ اگر خدا اپنی ازلی نیند سے بیدار ہو جائے تو تمام مظاہر غائب ہو جائیں اور انسان بھی معدوم ہو جائیں۔[6] سو اس کا امکان رہتا ہے کہ اہل علم اہل فن سے اپنے اپنے فہم کے مطابق ایک ہی شعر یا عبارت سے دو الگ الگ مفاہیم اخذ کریں جیسا کہ مثنوی مولانا روم سے خواجہ حسن نظامی کو وحدت الوجود نظر آتا ہے تو اقبال اور مولانا تھانوی کو وحدت الشہود[7]۔ اگر علامہ کی ابتدائی شاعری جگنو وغیرہ کی بابت ان کی وحدت مظاہر فطرت والی تشریح کو مد نظر رکھا جائے تو سید نذیر نیازی کی یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ وحدۃ الوجودی وہ (اقبال) بہر حال

1۔ "اقبال فکر و فن کے آئینے میں"، ص 39۔

2۔ دانائے راز، ص 352۔

3۔ دیکھئے مقدمہ از غلام رسول مہر "مطالب بانگ درا"۔

4۔ دیکھئے مطالب بانگ درا، ص 132،81،31۔

5۔ فکر اقبال، ص 326۔

6۔ ایضاً۔ ص 328۔

7۔ مقالات اقبال، ص 221۔



کبھی نہ تھے آخر الامر ہوگئے۔[1] اقبال کا فکری ارتقاء بھی اس امر کی تصدیق کرتا تاہم نظم و نثر کے مربوط مطالعہ، قرائن اور بعض خارجی و داخلی شہادتوں سے یہ گمان بھی ہوتا ہے کہ اقبال ابتداء میں وجودی عقائد سے متاثر تھے لیکن بعد ازاں نہایت غیر مبہم اور واشگاف الفاظ و انداز میں اس سے برءت کا اعلان کیا یوں خلاصہ یہ ہوا کہ آغاز کچھ بھی ہو انجام کار آپ وجودی نہ تھے۔

اقبال کے وحدۃ الوجود سے اختلاف کی وجوہات :

لیکن آخر وحدت الوجود میں ایسی کیا برائی تھی کہ اقبال نے افلاطون، حافظ اور ابن عربی جیسی شخصیات کو چھوڑ کر اپنے لئے الگ راستہ اختیار کیا۔[2] "یہ تو آپ جانتے ہیں کہ علامہ کی فکر کا بنیادی نقطہ خودی ہے۔[3] جس کا مفہوم خود ان کا متعین کردہ ہے۔ دیباچہ اسرار خودی کے آخر میں فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے[4]۔ یہی وہ احساس نفس یا تعین خودی ہے۔ جس کو وحدت الوجود مٹا دیتا ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے آپ کے فلسفہ خودی کو وحدت الوجود کا رد عمل کہا ہے کچھ درست ہی کہا ہے۔[5] اسرار خودی کا پس منظر اور عالم اسلام کے حالات اسی رد عمل کے متقاضی تھے کہ مسلمان اب معدوم اور موہوم کی عجمی فضا سے نکل کر اپنے وجود کا احساس دلائیں۔[6] اور اپنی قوت ایمانی کا مظاہرہ سرعام کریں۔ اکبر آلہ آبادی کو لکھتے ہیں۔ "مذہب بغیر قوت کے ایک فلسفہ ہے یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کا یہی خیال محرک ہوا میں گزشتہ دس سال سے اسی پیچ و تاب میں ہوں۔"[7] اقبال اس مثنوی کو برصغیر کے لئے نہایت مفید خیال کرتے تھے۔[8] شاید اسی لئے اس کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا تھا۔[9]

1۔ دانائے راز، ص 359۔

2۔ ایضاً ص 357۔

3۔ جمالیات اور اقبال، باب اول، ص 15۔

4۔ مقالات اقبال، ص 199۔

5۔ منظور احمد "اقبال اور تصوف، چند شخصیات" مشمولہ منتخب مقالات، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، مارچ 1983ء، ص 34۔

6۔ مقالات اقبال، ص 303۔

7۔ مکتوب بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 417۔

8۔ مکتوب بنام مہاراجہ کشن پرشاد، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 697۔

9۔ ایضاً ص 491۔



اسی مثنوی کی اشاعت کے بعد خواجہ حسن نظامی اور ان کے عقیدت مندوں نے اقبال پر تصوف مخالف الزامات لگائے اس کے نتیجہ میں تصوف اور وحدۃ الوجود کی بحث چھڑی جس میں اقبال نے اس کے منفی اثرات کا ناقدانہ جائزہ لیا۔ اقبال نے مسئلہ وحدۃ الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ وغیرہ کے بارے میں لکھا کہ "میرے نزدیک ان مسائل کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے" [1]۔ "علمائے اسلام نے ابتداء ہی سے اس کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علماء امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے [2]۔ "توحید اسلام کی بنیاد ہے اور باہمی مودت اخوت اور رواداری سنہری اصول ہیں جن کے سہارا اسلام آگے بڑھتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ عبادیات اس عقیدہ سے متاثر ہوئیں۔ امام غزالی نے ان مسائل کی وجہ سے بوعلی سینا اور ابونصر فارابی کی تکفیر کی ہے۔ [3]۔ نیز ان کی وجہ سے توہم پرستی اور [4]۔ قبر پرستی [5]۔ جیسی قباحتوں نے جنم لیا۔ "وجودی فلسفہ ایک طریق تحقیق کو جس کو وہ اپنی اصطلاح میں "عرفان" کہتا ہے۔ علم پر ترجیح دیتا ہے اور شریعت کی پرواہ نہیں کرتا اس لئے ہمارے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتا" [6]۔ اقبال چونکہ حرکت و پیکار کا مبلغ ہے اور ابن آدم سے تسخیر کائنات چاہتا ہے جب کہ وحدۃ الوجود سکون و راحت کی طرف مائل ہے۔ آپ نے ایک پٹھان پر اس کے اثرات کا جائزہ ان الفاظ میں لیا ہے۔

تھے ہم پوت پٹھان کے دل کے دیں موڑ
ٹرن پڑے رگناتھ کے سکیس نہ تنکا توڑ

یعنی ہم پٹھان فوجوں کے منہ موڑ سکتے تھے لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ ہر چیز میں خدا جاری و ساری ہے ایک تنکا نہیں توڑ سکتا کیونکہ توڑنے میں تنکے کو دکھ پہنچنے کا احتمال ہے۔ [7]۔ اسی نوع کے دو اور واقعات آپ نے تاریخ تصوف میں بیان کئے ہیں۔ "جب نپولین کے سپاہی "ورجینا" کا بازار لوٹ رہے تھے تو اس قوم کا سب سے بڑا فلسفی ہیگل جس کا فلسفہ مغرب وحدۃ الوجود کی ایک صورت ہے اپنی تصنیف علم الروح کے مسودات جیب میں ڈالے پبلیشر کی تلاش میں جارہا تھا۔ [8]۔ دوسرا واقعہ تاریخ اسلام سے ہے اور اس سے بھی زیادہ موثر ہے۔

1۔ "اسرار خودی اور تصوف" مشمولہ مقالات اقبال، ص 201۔

2۔ سر اسرار خودی، مشمولہ مقالات اقبال، ص 218۔

3۔ مقالات اقبال ص 202۔

4۔ تاریخ تصوف، باب اول، ص 28۔

5۔ مقالات اقبال، ص 202۔

6۔ تاریخ تصوف، ص باب اول ص 32۔

7۔ مقالات اقبال، ص 204۔

8۔ تاریخ تصوف، باب اول، ص 30۔



"جنگ یرموک کے زمانے میں جب ہرقل نے مسلمانوں پر فوج کشی کی تدابیر اختیار کیں اور فاروق اعظم اس کے مقابلے کیلئے ایک اسلامی لشکر تیار کر رہے تھے تو انہوں نے مسجد نبوی میں ایک مسلمان کو مراقبے میں مستغرق دیکھ کر ایک لاٹھی سے اس کی خبر لی اور کہا کہ اے کم بخت مسلمانوں کی تباہی کے سامان کئے جا رہے ہیں اور تو اپنے نفس کی خاطر مراقبے میں ڈوبا ہوا ہے"[1]

غور فرمائیے کہ آپ ﷺ کی نظر کہاں سے کہاں تک گئی اس زمانے میں جب عجمی تصوف کا نام و نشان تک نہ تھا ایک مسلمان کا مراقبہ امت کیلئے بدشگونی قرار پاتا ہے۔ کیونکہ اس میں جہاد و قتال سے فرار کا پہلو مضمر تھا۔ پھر آج کے مجاہدے، نفس کشی اور چلے وغیرہ کیا ہوئے اقبال کہتے ہیں۔

یہ ذکر نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور
تیری خودی کے نگہبان نہیں تو کچھ بھی نہیں [2]

اپنے مضمون "سرا سرار خودی" میں فرمایا۔ "عجمی تصوف رہبانیت کی ایک قسم ہے جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں قوت عملی مفقود ہوگئی۔ رفتہ رفتہ عجمی خامیوں نے ایک ایسا اخلاقی اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیا جو آخر کار مسلمانوں کی بربادی کی باعث ہوا۔"[3] اس زمانہ میں بھی امت وجودی تصوف کی متحمل نہیں ہو سکتی اسی لئے اقبال مسلمانوں کو اس کے اثرات سے بچانا چاہتے ہیں۔

" ہم وحدت الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخلیات کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اگر ہم حق پر ہیں تو خدا ہماری حمایت کرے گا اور اگر ہم ناحق پر ہیں تو ہم فنا ہو جائیں گے۔ ابن تیمیہ، ابن جوزی۔ زمخشری اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی، حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور شاہ اسمٰعیل دہلوی نے یہی کام کیا ہے اور ہمارا مقصد اس سلسلہ کو جاری رکھنے کا ہے اور کچھ نہیں"[4]

1۔ تاریخ تصوف، باب اول، ص 30-
2۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 496-
3۔ مقالات اقبال، ص 218-
4۔ ایضاً ص 218-



وحدۃ الوجود کی حقیقت مولانا تھانوی کی نظر میں :

اقبال نے عجمی تصوف کو جو رگیدہ ہے تو اس سے مراد شریعت پابندیوں سے آزاد فلسفہ میں ملبوس وحدۃ الوجود ہے اور وہ یہ امر ہے جس میں جید علماء اور صوفیاء نے آپ کی تائید فرمائی ہے۔ سید سلیمان ندوی جو استاد کل ہیں۔[1] اور ہندوستان میں علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد ہے۔[2] ، علامہ نے اس موضوع پر بھی خط و کتابت کی چنانچہ ایک خط کے جواب میں لکھتے ہیں "آپ کا نوازش نامہ قوت روح اور اطمینان قلب کا باعث ہے میں ایک مدت کے مطالعہ اور غور و فکر کے بعد انہیں نتائج پر پہنچا ہوں جو آپ کے والد نامہ میں درج ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تصوفکا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے۔ جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔[3]

علامہ کے اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے وہ مولانا ندوی کے تصوف سے اتفاق کرتے تھے قوت روح اور اطمینان قلب کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سید صاحب نے آپ کے دل کی بات کہی تھی۔ دوسری طرف مولانا ندوی تصوف میں مولانا اشرف علی تھانوی کے مرید تھے اور 1937ء میں باقاعدہ آپ سے بیعت ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ پیرو مرشد ہر دو اصحاب تصوف کو اخلاص فی العمل کا مترادف سمجھتے تھے۔[4]

اقبال نے بھی ان ہی حضرات کی پیروی کی ہے اور تصوف اسلامی کو اخلاص فی العمل ہی قرار دیا ہے۔[5] اسی طرح علامہ وحدت الوجود میں بھی مولانا تھانوی کے مقلد ہیں۔ مولانا وحدۃ الوجود کی ایسی عمدہ آسان اور قابل عمل تفسیر کرتے ہیں کہ وہ قرآنی توحید سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے نیز ساتھ ہی ساتھ ان تمام اعتراضات کا ازالہ بھی ہو جاتا ہے جو اقبال کو اس خاص عقیدہ پر تھے۔ مولانا وحدۃ الوجود کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔

> "وحدت الوجود کی حقیقت یہ ہے کہ سالک کے دل پر ہستی حق کا خیال رچ جاتا ہے اور اس کا تصور غالب ہو جاتا ہے۔ تو اب ہر چیز میں اس کو وہی نظر آنے لگتا ہے اور اس وقت وہ ہمہ اوست کہنے لگتا ہے۔ مگر اس حالت کے اقوال میں اس کی تقلید نہ کرنا چاہیے کیونکہ یہ باتیں وہ غلبہ حال اور درجہ معذوری میں کرتے ہیں۔[6]

1۔ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 705۔

2۔ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم، ص 381۔

3۔ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 673۔

4۔ افکار اقبال، ص 260۔

5۔ مکتوب اقبال بنام اسلم جیراجپوری، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 93۔

6۔ انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 223۔



سالک کی یہ کیفیت اضطراری ہوتی ہے لیکن اس حال میں بھی عام طور پر صوفی خلاف شرع کوئی امر نہیں کرتا مولانا موصوف صوفیوں کی دو اقسام بیان کرتے ہیں۔ ابوالحال اور ابن الحال ابوالحال جو اپنے حال پر غالب ہوتے ہیں اور ابن الحال جن پر حال غالب ہوتا ہے۔[1] انبیاء مغلوب الحال نہیں ہوتے۔ ابن الحال کے بظاہر خلاف شرع قول و فعل کی تاویل ضروری ہے۔ مگر اس کی تقلید جائز نہیں ہے۔[2] عام دنیا دار صوفیوں کے یہاں غلبہ حال ایک متاثر کن عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "غلبہ حال خود کوئی کمال کی چیز نہیں ہے"[3]۔ بلکہ اصل کمال حضور ﷺ کی سنت کی پیروی کرنا ہے۔ ایک مثال سے وضاحت کرتے ہیں۔

"ایک بزرگ نے اپنے بیٹے کے مرنے کی خبر سنی تو قہقہے لگا کر ہنسنے لگا اور ادھر آنحضرت ﷺ کا اپنے بیٹے ابراہیم پر آنسو بہانا ثابت ہے۔ ان دونوں قصوں کی حقیقت یہ ہے کہ اس ولی کی نظر صرف حقوق حق پر تھی حقوق العباد اولاد کی اہمیت اس کے قلب سے مستور تھی اور آنحضرت ﷺ کی نظر دونوں حقوق پر تھی اللہ تعالیٰ کے حقوق رعایت سے تو صبر کیا اور جزا فزا نہیں کیا اور حقوق العباد یعنی ترحم علی اولاد کی وجہ سے آنسو جاری ہوئے۔ یہ شان ہے انبیاء علیہم السلام اور عارفین کاملین کی کہ حقوق حق کی رعایت کے ساتھ حقوق العباد کی رعایت بھی ان کی نصب العین رہتی ہے"[4]۔

غالباً اس مثال میں اول الذکر بزرگ وجودی ہو سکتے ہیں لیکن ہمیں تو حضور ﷺ کے تاثر و فعل سے غرض ہے مبنی بر اعتدال ہے۔ جس وحدت الشہود کی راہ نکلتی ہے۔ مولانا تھانوی نے ایک دوسری جگہ پر اسی واقعہ کو وحدت الوجود کی تشریح کیلئے مکرر بیان فرمایا ہے۔

"عام طور پر لوگ وحدت الوجود کی حقیقت یہی سمجھتے ہیں کہ غیر حق کے وجود سے طبعی اثر بھی نہ پیدا ہو۔ مگر یہ بات نہیں ہے بلکہ وحدت الوجود (جس کو توحید حالی بھی کہتے ہیں) کا اثر صرف یہ ہے کہ عقلاً متاثر نہ ہو اور اس کی وجہ سے عقلاً فکر و سوچ میں پڑے۔ ورنہ طبعی اثر ضروری ہوتا ہے۔ سیدنا رسول اللہ ﷺ سے زیادہ موحد کامل کون ہوگا۔ مگر طبعی تاثر آپ کو بھی ہوتا تھا چنانچہ اپنے صاحبزادہ کے انتقال سے متاثر ہوئے جس کو خود ان الفاظ سے آپ نے ظاہر فرمایا۔ "انا بغراقد یا ابراہیم لمحزونون"[5]۔

1۔ الرفیق فی سواء الطریق، جلد دوم، ص 155۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً ص 202۔

4۔ ایضاً ص 203۔

5۔ انفاس عیسیٰ، جلد اول، ص 287۔



مولانا تھانوی کے اس بیان کے بعد اگر یہ کہا جائے کہ آپ عشق و عقل کا وہی مقام برقرار رکھتے ہیں جس کا خواہاں اقبال ہے تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ مولانا اشرف علی تھانوی کا مقصود اصلاح احوال ہے چنانچہ آپ مسائل دقیق کو نہایت شرح کے ساتھ عوام کی سطح پر آکر سمجھاتے ہیں اور ممکنہ ابہام کو خود ہی واضح کرتے جاتے ہیں۔ زیر بحث مسئلہ میں آپ نے اپنی اسی خصوصیت کو بحال رکھا ہے۔ چنانچہ متعدد مقامات پر وحدت الوجود کو تماثیل کی مدد سے بیان کیا ہے۔ "الرفیق" میں فرماتے ہیں۔

"وحدت الوجود کے جو معانی عوام میں مشہور ہیں کہ میں خدا اور تو بھی خدا اور در و دیوار بھی خدا۔ یہ معنی بالکل غلط ہیں۔ اور بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی بالکل ہی موجود نہیں یہ بھی بالکل غلط ہے۔ اور قرآن و حدیث کے بالکل خلاف ہے۔ ارشاد خداوندی ہے "اللہ خالق کل شئے وھو کل شئی و کیل" حقیقت میں یہ مسئلہ حالی ہے قالی نہیں ہے۔ وہ حال یہ ہے کہ جب خدا تعالیٰ کی ذات پیش نظر ہوتی ہے اس وقت دوسروں کا اور اپنا وجود کلعدم معلوم ہوتا ہے۔ اس کی بالکل ایسی مثال ہے کہ ایک شخص اگر کسی خیال میں منہمک ہو تو اس کو دوسری تمام چیزوں کی طرف مطلق التفات نہیں ہوتا اگر کوئی اس کو آواز دیتا ہے تو وہ نہیں سنتا بلکہ بعض اوقات خاص خیالوں میں اس قدر انہماک ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی سر کے پاس آکر آواز دے تو مطلق خبر نہیں ہوتی۔ اس کیفیت میں وہ شخص محاورے میں مجازاً کہہ سکتا ہے کہ لاموجود الا الاسرا الفلانی لیکن ظاہر ہے کہ یہ کہنا واقع (واقعہ) کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنی کیفیت کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح وحدت الوجود بھی ایک اصطلاح ہے صوفیہ کی وہ اپنی اس قسم کی کیفیت کو وحدۃ الوجود کے عنوان سے مجازاً تعبیر کرتے ہیں۔ جس طرح قرآن و حدیث کے محاورات میں مجاز کا استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح اصطلاح تصوف میں بھی کیونکہ وہ بھی قرآن و حدیث ہی سے مستنبط ہے تو خلاصہ وحدۃ الوجود کا یہ نکلا کہ وجودات متذکرہ گویا نہیں ہیں پس حکم وحدۃ مجازاً ہوا۔ اسی کو ان اشعار میں حل کیا ہے۔

اگر آفتاب ست یک ذرہ نیست   وگر ہفت دریاست یک قطرہ نیست
چو سلطان عزت علم برکشد   جہاں سربجیب عدم در کشد

بلکہ ان اشعار ہی میں غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ پھر یہ موجودات کچھ ہیں ضرور کیونکہ ذرہ اور دریا کے ساتھ است کا حکم کیا گیا ہے۔ باقی آگے جو کہا ہے کہ "جہاں سربجیب عدم درکشد" سے بھی یہی مراد ہے کہ اس کا وجود کلعدم ہو جاتا ہے ایک دوسرے موقع پر اس سے بھی صاف عنوان سے بیان کیا ہے۔

یکے قطرہ از ابر نیساں چکید   خجل شد چو پہنائے دریا بدید

کہ ایک قطرہ ابر سے انا کذا و انا کذا کہتا ہوا چلا مگر دریا کی وسعت دیکھ کر شرمندہ ہو گیا اور باوجود کہ اپنے اندر نورانیت اور شفافی سب کچھ پاتا ہے۔ لیکن کہتا ہے۔

کہ جائیکہ اوہست من نیستم   گر اوست حقا کہ من نیستم

اس کے بعد شیخ نتیجہ نکالتے ہیں۔

ہمہ ہر چہ ہستند ازاں کمترند   کہ باہستیش نام ہستی برند

کہ اگرچہ سب موجود ہے لیکن ذات باری کے سامنے سب کی ہستی ہیچ ہے"[1]

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مولانا تھانوی نے مولانا رومی اور شیخ سعدی کے اشعار کی مدد سے مسئلہ وحدت الوجود کی کیسی بصیرت افروز تفسیر فرمائی ہے۔ جو خاص بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے وجودی صوفیاء کے برعکس ذرہ اور قطرہ کی اپنی ہستی کو برقرار رکھا ہے یہی چیز اقبال کے ہاں خودی ہے۔ اس کے ساتھ یہ امر بھی خاص ہے کہ ذرہ اور قطرہ کی اپنی حیثیت آفتاب اور دریا کے سامنے کلعدم قرار پاتی ہیں اور آفتاب اور دریا میں شامل ہو کر اکتساب نور اور شفافی و پاکیزگی حاصل کرتی ہیں اور یہ چیز اقبال کی بے خودی کے مترادف ہے۔ گویا مولانا

اشرف علی تھانوی عقیدہ وجود کی ایسی شرح کرتے ہیں کہ تصوف کی آبرو اور اقبال کی خودی دونوں ہی سلامت رہتی ہیں۔

مولانا تھانوی کا یہ انداز اگرچہ عام فہم ہے لیکن اس کو عوامی مزاج نہیں کہا جا سکتا یہ خالص علمی انداز ہے کیونکہ مولانا روم اور سعدی کے اشعار کو سمجھنا ایک عامی کے لائق نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت تھانوی نے یہ مسئلہ عام روز مرہ اور تمثیل و حکایات کے ذریعہ بھی تفہیم کرایا ہے۔ فرماتے ہیں۔

"زیادہ وضوح کیلئے اس کو ایک اور مثال میں سمجھو مثلاً کسی گاؤں میں جہاں سب جاہل ہوں ایک شخص قل ہو اللہ کا حافظ ہو اور تمام گاؤں کے لوگ اس کو حافظ کہتے ہیں اتفاق سے اس گاؤں میں کوئی ماہر قاری آجائے جس کو علاوہ حفظ قرآن شریف و مشق کے کسی اور شعبہ میں بھی مہارت ہو اور اس قاری کے سامنے کوئی شخص اس قل ھو واللہ کے حافظ کو حافظ کہہ کر پکارے تو اندازہ کیجئے کہ اس کی کیا حالت ہوگی۔ شرم سے گڑ جائے گا۔ اور اپنے کو اس قاری کے

1۔ الرفیق فی سو الطریق۔ جلد اول، ص 149، 150۔



سامنے ہیچ تصور کرے گا اور اسی پر کیا منحصر ہے ہر شخص کے تمام دعاوی انانیت اس وقت تک ہیں جب تک اپنے اوپر نظر ہے۔ جس وقت کسی اپنے سے بڑے پر نظر پڑے اس وقت معلوم ہو کہ ہمارے کمالات کیا وقعت رکھتے ہیں"[1]

اسی مفہوم کی ایک اور حکایت بیان کرتے ہیں۔

"ایک گاؤں کا چوہدری اپنے بیٹے کے ساتھ جارہا تھا رستہ میں بادشاہ کا لشکر پڑا دیکھا اس کی صولت اور حشمت دیکھ کر ڈر گیا اور آگے جانے کی ہمت نہ ہوئی لڑکے نے کہا ابا آپ کیوں ڈرتے ہیں اگر بادشاہ ہے تو کیا ہوا آپ بھی اپنے گاؤں کے چوہدری ہیں۔ جواب دیا کہ بھائی اگرچہ میں چوہدری ہوں لیکن میری حکومت اس قطعہ گاؤں تک ہے اور وہ بھی جب مجھ سے بڑا کوئی وہاں موجود نہ ہو۔ یہ بادشاہ ہے اس کی حکومت سارے ملک پر ہے۔ میں اس کے سامنے کوئی چیز بھی نہیں۔ تحصیل دار اس وقت تک تحصیلدار ہے کہ گورنر کے سامنے نہ ہو لیکن اس کے سامنے آنے کے بعد اس کی تحصیل داری ہیچ ہے۔ اگر گورنر کے سامنے کوئی اس کو حضور کہہ دے تو عرق عرق ہو جائے گا۔ بس یہی حالت وحدۃ الوجود کی ہے۔ میں تقسیم کہتا ہوں کہ جس وقت حضور خداوندی ہوتا ہے اپنی تعظیم سے بلکہ اپنے موجود کہنے سے شرم آتی ہے۔ اور جس قدر حضور میں ترقی ہوگی اس کیفیت میں ترقی ہوتی جائے گی۔[2] "

مولانا تھانوی نے "مسائل المثنوی" میں بعنوان "تحقیق مسئلہ وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود" میں بھی ہمہ اوست کی عمدہ تفسیر فرمائی ہے مولانا کے اس شعر

جملہ معشوق ست و عاشق پردہ
زندہ معشوق و عاشق مردہ[3]

کی تشریح کرتے ہیں۔

---

[1] الرفیق فی سواء الطریق، جلد اول، 150۔

[2] ایضاً ص 151۔

[3] مثنوی معنوی مولوی، حصہ اول، ص دفتر اول، ص 34۔



"جملہ معشوق ست ہم معنی ہمہ اوست کا ہے" جو اس مسئلہ کا مشہور عنوان ہے۔ عاشق سے مراد کی ممکنات کہ مسخر قدرت خداوندی ہیں۔ "پردہ" سے مراد موجود ظاہری جو حجاب اور ساتر ہے۔ موجود حقیقی کا تشبیہا اسی کو پردہ کہہ دیا کہ وہ بھی ساتر ہوتا ہے۔ اور خود ظاہر نظر آتا ہے۔ اور پردہ دار نظر نہیں آتا پس پردہ کے معانی موجود ظاہری ہوئے۔ خلاصہ دعویٰ یہ ہوا کہ کل ممکنات تو صرف موجود ظاہری ہیں اور حقیقت میں کوئی موجود حقیقی یعنی موصوف بکمال ہستی نہیں بجز ذات حق کے اسی مضمون کو ہمہ اوست سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ یہ ایک جملہ ہے مطابق محاورات روزہ مرہ کے جس طرح کوئی حاکم کسی فریاد خواہ سے کہے کہ تم نے پولیس میں رپٹ لکھوائی تم نے کسی وکیل سے بھی مشورہ کیا اور وہ عرض کرے کہ جناب پولیس اور وکیل سب آپ ہی ہیں ظاہر ہے کہ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہوتا کہ حاکم اور پولیس اور وکیل سب ایک ہی ہیں ان میں کچھ فرق نہیں بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پولیس اور وکیل کوئی چیز قابل شمار نہیں آپ ہی صاحب اختیار ہیں۔ اسی طرح یہاں سمجھ لینا چاہیے کہ "ہمہ اوست" کے یہ معانی نہیں ہیں کہ "ہمہ" اور "او" ایک ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہمہ کی ہستی قابل اعتبار نہیں ہے۔ صرف "او" کی ہستی لائق شمار ہے۔ اور باقی جتنے موجودات ہیں ہستی تو ان کی بھی واقعی ہے۔ مگر ان کی ہستی ہستی کامل کے سامنے محض ایک ظاہری ہستی ہے حقیقی یعنی کامل نہیں ہے۔ دوسرا مصرعہ اسی مضمون کی تفسیر اور تمثیل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر صفت میں دو مرتبے ہوتے ہیں ایک کامل ایک ناقص اور یہ قاعدہ ہے کہ کامل کے روبرو ناقص ہمیشہ کالعدم سمجھا جاتا ہے"[1]۔

ہمہ اوست کی یہی تفسیر آپ نے حدیث نبوت کے حوالے سے بھی کی ہے۔[2] نیز تربیت السالک میں بھی مسئلہ کی گرہ کشائی کچھ اس انداز سے فرمائی ہے۔[3] بیان القرآن میں آیت **"کل شئی ھالک الا وجھہ"**[4] کے تحت لکھتے ہیں

"ہر موجود ہالک ہے یعنی معدوم ہے مراد یہ کہ کالمعدوم ہے کیونکہ اس کا وجود ذاتی نہ ہونے کے سبب ہر وقت قابل عدم ہے پس وہ وجود مثل لاوجود کے ہیں اور وحدۃ الوجود کا یہی حاصل ہے۔ پس آیت دلیل ہے مسئلہ وحدۃ الوجود کی"[5]۔

1۔ مسائل المثنوی، مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 114۔

2۔ **"حقیقتہ الطریقتہ من السنتہ الانیقتہ"** مشمولہ التکشف من مہمات التصوف، ص 626، 712۔

3۔ تربیت السالک، جلد دوم، دیکھیے صفحات 1205، 1210، 1238 اور 1231۔

4۔ سورۃ القصص، آیت 88۔

5۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص 485، نیز دیکھیے مسائل السلوک، جلد دوم، ص 102۔



یہ وحدۃ الوجود اور ہمہ اوست کی وہ تفسیر ہے جس سے کوئی بھی انکار نہیں کرتا۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے مثنوی مولانا روم کی شرح ایسی اسلوب پر کی ہے۔ علامہ اقبال بھی وحدۃ الوجود اور مثنوی مولانا روم کی ایسی ہی شرح پسند کرتے ہیں۔

وحدۃ الوجود کی تعبیر میں علامہ مولانا تھانوی کے مقلد تھے:

چنانچہ اسرار خودی کی اشاعت پر جب خواجہ حسن نظامی سے بحث چھڑی تو آپ نے اپنے ایک مضمون صوفی موصوف کو مخاطب کرکے فرمایا تھا۔

"حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمتہ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے[1] آپ نے شاید اسے سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھئے وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں میں اس بارے میں انہی کا مقلد ہوں۔"[2]

وحدۃ الوجود سے متعلق ہی ایک بحث حلول یا اتحاد کے بارے میں ہے۔ دراصل یہ ہمہ اوست ہی کا شاخسانہ ہے۔ لیکن مولانا تھانوی نے اتحاد اور وحدۃ الوجود کے فرق بہت نمایاں کیا ہے۔

"محققین ممکنات سے مطلقاً نفی وجود نہیں کرتے۔ بلکہ وجود حقیقی کامل کے سامنے ان کے وجود کو کالعدم اور لاشے سمجھتے ہیں اسی لئے ان کا قول ہے کہ وحدۃ الوجود تو ایمان ہے اور اتحاد وجود کفر ہے"[3]

مولانا تھانوی نے بیان القرآن میں جابجا قرآنی آیات کے حوالہ سے اتحاد و حلول وغیرہ کا ابطال کیا ہے۔ مثلاً آیت " **ومن یستنکف عن عبادتہ**[4] کے عربی حاشیہ میں اتحاد و حلول کا بطلان کیا ہے۔[5] اسی صفحہ پر **ولا تقولوا ثلثۃ**[6] کے حاشیہ پر فرماتے ہیں۔ " دل **علی بطلان الحلول والاتحاد کما یعتقد بعض جھلۃ الصوفیہ**"[7]

1۔ اقبال نے اگست 1919ء تک تمام مثنوی کا مطالعہ نہیں کیا تھا۔ دیکھئے مکتوب اقبال بنام سید سلمان ندوی، مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 117۔

2۔ مقالات اقبال، ص 221۔

3۔ انفاس عیسیٰ، ص جلد اول، ص 352۔

4۔ سورۃ النساء، آیت 172۔

5۔ عربی اردو حاشیہ بیان القرآن، جلد اول، ص 348۔

6۔ سورۃ النساء، آیت 171۔

7۔ عربی حاشیہ، بیان القرآن، جلد اول، ص 348۔



لقد کفر الذین قالو ان اللہ ھو المسیح ابن مریم"[1]۔ کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ "یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی اور مسیح ابن مریم میں اتحاد کی وجہ سے کافر ٹھہرے"[2]۔ مسائل السلوک میں فرماتے ہیں۔ "**فریح فی الرد علی القائلین بالاتحاد بین الخلق و الحق**"[3]۔ سورۃ المائدہ میں اسی مفہوم کی ایک آیت[4]۔ کی تشریح میں عقیدہ اتحاد و حلول کا رد ان الفاظ میں ملتا ہے۔ "**قولہ تعالیٰ لقد کفر الذین قالو ان اللہ ھو المسیح بن مریم دل علی بطلان الحلول والا تحاد الذی یزعمہ جہلتہ الصوفیتہ**"[5]۔

اپنے رسالہ "تائید الحقیقتہ بالایات العتیقتہ"[6]۔ میں آیت **لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ**[7]۔ کی دلیل سے صوفیہ کے عقیدہ حلول کا بطلان فرماتے ہیں۔

> "**ھذا الایتہ والتہ علی بطلان قول الحلولیتہ من الصوفیتہ یقولون ان الانسان الفاہم العالم العامل ھو الرب القائم فی شخص الانسان اذا یری شیاء فانما یری الرب بالرب و یمع الرب بالرب و یعلم الرب بالرب و ھنا اثبت الوحدفیتہ و من قال الحلول قال باکثر من واحد**"[8]۔

سی مفہوم کی ایک عبارت "فصوص" میں بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔[9]۔ رسالہ مذکور ہی میں سورۃ الفتح کی آیت بیعت کے ضمن میں رقمطراز ہیں۔ "**قولہ تعالیٰ ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ قالت الحلولیتہ ھذا لایتہ ولت علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن ھوا بشر و انما کان ھو اللہ تعالیٰ ھذا غلط فہم**"[10]۔

1۔ سورۃ المائدہ، آیت 17۔

2۔ بیان القرآن، جلد اول، ص 346۔

3۔ ایضاً۔

4۔ سورۃ المائدۃ، آیت 72۔

5۔ بیان القرآن، جلد اول، ص 397۔

6۔ اس رسالہ کا نام مرتب نے "شواہد احکام الصوفیہ من القرآن" رکھا۔ یہ مولانا تھانوی کو سفر بہاولپور 1327ھ میں ہاتھ لگا۔ آپ نے اس میں مفید اضافہ اور مناسب قطع کے بعد اس کے نام "تائید الحقیقتہ بالدیات العتیقتہ" رکھا۔ (التکشف، ص 717)۔

7۔ سوزۃ آل عمران آیت 72۔

8۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "تائید العتیقتہ بالایات العتیقتہ" مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 723۔

9۔ فصوص الحکم، ص 180,182۔

10۔ تائید العتیقتہ بالایات العتیقتہ، مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 754، نیز ملاحظہ فرمائیں بیان القرآن، جلد سوم، ص 283۔



خلاصہ بحث یہ ہوا وحدت الوجود کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ خالق و مخلوق ایک ہی چیز ہیں اور ہر دو میں سے ہر دو کا مشاہدہ و نظارہ کرنے میں مصروف ہے۔ بلکہ خالق خالق ہے اور مخلوق مخلوق ہے جو اپنے وجود میں ہر طرح سے خالق کی محتاج ہے۔ نہ ہی خالق مخلوق میں آتا ہے اور نہ کسی زہد و ریاضت کے زور پر مخلوق خالق میں سرایت کرتی ہے۔ نہ حلول کرتی ہے اور نہ بندہ و رب میں کوئی اتحاد ممکن ہے۔ علامہ اقبال نے بھی نہایت واضح انداز میں لکھا ہے۔

"میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں ہے بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔"[1]

اس تقابل سے بات سامنے آتی ہے کہ اقبال اور تھانوی تصوف، وحدت الوجود، حلول و اتحاد وغیرہ میں ایک ہی نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ دنوں اسی تفسیر و تاویل کو اختیار کرتے ہیں۔ جو شریعت اسلام سے مطابقت رکھتی ہے۔ اگرچہ منصور اور ابن عربی جیسے عظیم مفکر اور صوفی ہی کیوں نہ ہوں۔

ابن عربی، اقبال اور تھانوی :

مولانا اشرف علی تھانوی نے حضرت منصورؒ اور ابن عربی کے بارے میں لکھا ہے کسی شخص کی جلالت کی وجہ سے دین میں رخنہ نہیں ڈالا جا سکتا۔ ایک ملفوظ میں فرماتے ہیں۔ "ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمتہ اللہ کے تو بعض کلمات اس سے (منصور حلاج) بھی زیادہ سخت ہیں۔ فرمایا کہ اگر انتظام شریعت کیلئے محی الدین ابن عربی کے ساتھ یہی معاملہ کیا جاتا تو اجازت تھی شریعت ایسی چیز نہیں کہ کسی ایک شخص کی جلالت کیونجہ سے اس میں رخنہ گوارا کر لیا جائے۔"[2]

ابن عربی کے افکار پوری ملت اسلامیہ میں اختلاف و افتراق کا سبب ہیں۔[3] علامہ نے ان افکار کے بارے میں ابتداء ہی سے غور و خوض شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ 8 اکتوبر 1905ء میں کیمرج سے خواجہ حسن نظامی سے استفسار

1۔ مقالات اقبال، ص 203۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 287۔

3۔ ابوالعلا عفیفی، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، ص 606۔



کیا کہ "وحدۃ الوجود جو تصوف کا اصل مسئلہ ہے قرآن کی کن آیات سے نکلتا ہے۔"[1] یہ سچ ہے کہ ہندوستان میں یہ بحث اسرار خودی کی اشاعت پر شروع ہوئی لیکن اقبال نے اس کے دیباچہ اول میں ابن عربی کا ذکر کیا ہے۔ وہ آپ کی دقت نظر کے ثبوت کیلئے کافی ہے۔ مسئلہ انا کی تحقیق میں لکھتے ہیں۔

" مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتائی تفسیر کی ہے اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کی وہ انتھک مفسر تھے۔ اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔"[2]

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی کی اشاعت سے قبل ابن عربی کے فلسفہ کا پس منظر، نتائج و کرامات وغیرہ کا جائزہ لے چکے تھے۔ ساتھ ساتھ قرآن کا مطالعہ بھی جاری تھا اور اسی وجہ سے اپنے فطری اور آبائی میلان سے انحراف کرتے ہوئے اتنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ بقول آپ کے یہ کوئی آسان کام نہ تھا بلکہ "اس مقصد کے لئے انہیں اپنے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا"[3] اقبال کے والد کو ابن عربی سے غلو کی حد تک عقیدت تھی[4] لیکن اقبال ابن عربی کے افکار سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ تاہم شیخ اکبر کی عظمت کے قائل ضرور تھے۔

"میں شیخ کی عظمت و فضیلت کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بہت بڑے حکماء میں سمجھتا ہوں مجھ کو ان کے اسلام میں کوئی شک نہیں۔ میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں[4] "

"فصوص" جو ابن عربی کی سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب ہے[6] معلوم ہوتا ہے کہ اقبال فصوص کے حوالے

1۔ مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 108۔

2۔ علامہ اقبال، دیباچہ اول اشاعت 1915، مشمولہ مقالات اقبال، ص 195۔

3۔ مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 448۔

4۔ مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 453۔

5۔ سید حسن نصر، تین مسلمان فیلسوف، مترجم پروفیسر محمد منور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار دوم، 1987ء، ص 137۔

6۔ مکتوب اقبال بنام سراج الدین پال، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 524۔



سے زیر بحث مسئلہ میں حتمی نتیجہ پر پہنچ چکے تھے اور اس میں کسی قسم کی تاویل و تطبیق کے روادار نہ تھے شاہ سلیمان پھلواری کو اپنے خط میں کچھ ایسے ہی لکھتے تھے۔ اس خط سے یہ امر بھی سامنے آتا ہے۔ کہ آپ بچپن ہی سے ان امور پر سوچ و بچار کرتے آئے تھے اور آخر کار یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ابن عربی کی تعلیمات کی تاویل ممکن نہیں ہے۔

"حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھ کو ان سے محبت ہے۔ والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی تاہم محفل درس میں ہر روز شریک ہوتا بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔ اس وقت سے میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات، تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہے اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو کئی سالوں تک میرا یہی خیال رہا کہ میں غلطی پر ہوں گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجے تک پہنچ گیا ہوں"[1]۔

لیکن اس کے باوجود مزید تحقیق و جستجو کا دروازہ بند نہیں کیا۔ چنانچہ شاہ سلیمان کو لکھتے ہیں کہ "چند اشارات تطہیر فرمادیں میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم اور رائے میں مناسب ترمیم کرلوں گا"[2]۔

1۔ مکتوب اقبال نام شاہ سلیمان پھلواری، محررہ 24 فروری 1916ء۔ کلیات مکاتیب اقبال، حصہ اول، ص 474۔

2۔ ایضاً ص 475۔



حلاج، مولانا تھانوی اور اقبال :

حسین بن منصور حلاج (224ء/857 تا 309/922ء) ایک معروف صوفی اور عالم جس کی شخصیت تنازعہ فیہ ہے[1]۔ صوفیاء، علماء اور دانش ور طبقہ آپ کے بارے میں مختلف رائے رکھتا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک آپ مردود ہیں تو دوسرے کے نزدیک مقبول[2]۔ اور صاحب حال و کرامت ہیں۔[3]۔ ابن حزم نے آپ کو حیلہ باز اور شعبدہ باز لکھا ہے۔[4]۔ اس سلسلہ میں آپ کی کرامات بہت مشہور ہیں۔[5]۔ بعض تاریخ دانوں نے آپ کو گمراہ اور خبیث تک لکھ دیا ہے۔[6]۔ حلاج پر حلول کا الزام تو بہت عام ہے[7]۔ دیوان حلاج میں وحدت الوجود اور حلول کے شواہد اور ثبوت بھی آسانی سے مل جاتے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیں۔

ثم بدا فی خلقه ظاہرا فی صورته الاکل والشارب
حتی لقد عاقبه خلقه کلحظته المحاجب بالحاجب[8]۔

ان اشعار کا تعلق جسمانی صورت سے معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ ایک دوسری جگہ روح سے روح کے اتصال کی بات بھی کی ہے۔ مولانا حنیف ندوی لکھتے ہیں کہ یہ نظریہ وحدت الوجود ہے۔ یہ لوگ تخلیق وابداع کے قائل نہیں ہیں خالق و مخلوق کی دوئی کے قائل ہیں[9]۔

ماذجت روحک روحی فی وہو و بعادی
فانا الفت کما ان لک انی وامر دی[10]۔

یہی بات ایک اور جگہ الفاظ میں بیان کی ہے۔

روحه روحتی و روحی روحه ان یشاسئلت وان شئت یشا[11]۔

1۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد، 529۔

2۔ کشف المحجوب، ص 236۔

3۔ تائید الحقیقتہ بالایات العنیقتہ مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 750۔

4۔ امام ابن حزم، الملل والنحل، مترجم مولانا عبداللہ عماری، عمر فاروق اکیڈمی، لاہور، طبع دوم، 1978ء، ص 202،142۔

5۔ دیکھیے ایس ایم عمر فاروق کی "طواسین اقبال" اقبال اکیڈمی، لاہور، طبع اول، 1987ء مضمون اقبال اور حلاج، ص 171۔

6۔ ایضاً ص 175۔

7۔ ایضاً۔

8۔ مظفر اقبال (مترجم) منصور حلاج "دیوان" مکتبہ دانیال، کراچی، 1996ء، ص 118۔

9۔ عقلیات ابن تیمیہ، ص 303۔

10۔ ایضاً ص 139۔

11۔ ایضاً ص 170۔



ذیل کے اشعار میں مزید وضاحت سے روح اور جسم کے اتصال کا ذکر کیا ہے۔

جبلت روحک فی روحی کما تجبل العنبر بالمسک انفتق

فاذا مسک شئی سنی فاذا انت انا انفترق [1]

دیوان میں حلاج کا نعرہ انا الحق ان الفاظ میں لکھا ہے۔

فانا الحق والحق للحق حق لا بس واتہ فما ثم فرق [2]

یہی ہے وہ شعر جو آپ نے اپنے دوست شبلی کے حلقہ، مدینہ المسفور، محل کے اندر، قیتہ الشعراء میں کہا تھا [3]۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ کلمہ حلاج نے اس وقت ادا کیا جب مقدمے کی کاروائی کے دوران قاضی ابو عمر بن یوسف نے سوال کیا۔ "تم کون ہو" [4]۔ بہر حال حلاج کے اس دعویٰ نے ان مخالفین کے لئے ایک بہانہ پیدا کر دیا کے وہ اپنے بغض کا اظہار کریں۔ حلاج کے اشعار سے یہ بات عیاں ہوتی ہے۔ کہ وہ اپنے اس مقام سے واقعی باخبر تھے۔

اننی شیخ کبیر فی علو الادجات [5]

حلاج کے نظری حلول کے ضمن میں ان اشعار کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مزجت روحک فی روحی کما تمزج الخمر ۃ بالھا الذال

فاذا مسک شئی سنی فاذا انت انا فی کل حال [6]

یہ اشعار حلاج کو حلول اور وجودی ہی ثابت کرنے کیلئے کافی ہیں علاوہ ازیں دیوان حلاج میں اسی نوع کے بیسیوں اشعار ملتے ہیں۔ [7] "اقبال نے منصور حلاج کو اسی پس منظر میں دیکھا اور قبول کیا لیکن جب وحدت الوجود پر تنقیدی نگاہ ڈالی تو حلاج کی تعلیمات بھی زیر بحث آ گئیں ایس ایم فاروق لکھتے ہیں۔

" اقبال کے کلام میں حلاج کے فلسفے کو سمجھنے کے دو دور ہیں پہلا دور ہے 1928ء تک اور دوسرا دور اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے۔

1۔ دیوان حلاج، ص 187-

2۔ ایضاً۔ ص 183-

3۔ مظفر اقبال، مقدمہ دیوان حلاج، ص 28-

4۔ ایضاً ص 29-

5۔ دیوان حلاج، ص 105-

6۔ ایضاً ص 199-

7۔ ایضاً ص 67,103,105,129,163,165,171,177,215,219,229,241-



کہ ان کا جو رویہ حلاج کے متعلق فلسفہ عجم (1908) میں تھا وہ زبور عجم 1929ء تک قائم رہا وہ جاوید نامہ کی منزل تک پہنچے جو 1993ء میں طبع ہوئی تو ان کا رویہ مغربی مستشرقین خاص کر ماسی نون کی حلاج کے متعلق تصنیفات سے متاثر ہو کر ہمدردانہ ہو گیا تھا۔[1] ''

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقبال ابتداء میں اپنے خاندانی متصوفانہ مزاج کے زیر اثر حلاج کے وحدت الوجود کے قائل تھے[2] اور حلاج ہی کو وحدت الوجود کا بانی سمجھتے تھے۔ شاید یہیں سے یہ چیز اقبال کی ابتدائی شاعری میں دخیل ہوئی۔ بانگ درا کی نظم ''شمع'' جس میں اقبال نے اپنا وحدت الوجود پیش کیا ہے۔[3] اور بقول شاعر مشکل اور دقیق خیالات کا بیان ہوا ہے[4] یہ نظم شمع دسمبر 1902ء کے مخزن میں شائع ہوئی[5] اس کا آخری شعر ہے۔

ہاں آشنا لب ہوں نہ راز کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصہ و دارو رسن کہیں[6]

ایک اور نظم ''زہد اور رندی'' میں جو دسمبر 1903ء سے پہلے کی ہے اپنے آپ کو منصور ثانی کہا ہے۔

رندی سے آگاہ شریعت سے واقف
پوچھو جو تصوف کی، تو منصور کا ثانی[7]

ابتدائی غزلوں میں ایک جگہ منصور کا ذکر ان الفاظ میں ملتا ہے۔

منصور کو ہوا ہے لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی[8]

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال منصور کے دارو رسن، تصوف اور عشق کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ لیکن جب آپ 1905ء میں لندن گئے اور میونخ میں اپنے مقالہ (پی ایچ ڈی) کے سلسلہ میں تصوف کا مطالعہ کیا

1۔ ''طواسین اقبال'' ص 171۔
2۔ ایضاً ص 171۔
3۔ ایضاً ص 172۔
4۔ یوسف سلیم، شرح بانگ درا، ص 70۔
5۔ مطالب بانگ درا، ص 31۔
6۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 42۔
7۔ ایضاً، ص 80۔
8۔ ایضاً ص 102



تو اس رائے میں تبدیلی کی ضرورت محسوس کی چنانچہ اپنے مقالہ میں ابن منصور کی شطح "اناالحق" کو ہندوؤں کا اثر قرار دیا۔ 1۔

"This School became widly Panthcistic in Husain Mansur who is the true sprit of Indian vedantist cried out," I am God". Than Brahma Asmi."

ظاہر ہے یہ تاثر اسرار خودی کی تصنیف 1915ء سے پہلے کا ہے جب آپ نے مثنوی مذکورہ لکھی تو اس میں عجمی تصوف کے حوالے سے افلاطون کے ساتھ حافظ شیرازی پر بھی کڑی تنقید کی۔ جس کے نتیجہ میں ایک ہنگامہ برپا ہوا۔ اسی اثناء میں اقبال نے حلاج کی کتاب "الطواسین" کا مطالعہ کیا۔ 2۔ اور 11 جون 1918ء کو ایک خط میں حلاج کے خیالات سے بیزاری ظاہر کی۔ 3۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ "یہی وہ کتاب ہے جس کو پڑھنے کے بعد اقبال نے حلاج کے بارے میں اپنی رائے میں تبدیلی کی ضرورت محسوس کی۔ 4۔ ممکن ہے یہ تبدیلی آگے 1933ء کے بعد تصنیف جاوید نامے کے وقت آتی ہو کیونکہ قرآئن بتاتے ہیں اقبال نے حلاج اور ابن عربی وغیرہ کا مطالعہ جاری رکھا چنانچہ 17 مئی 1919ء کو جناب اسلم جواجپوری کے نام ایک خط میں حسین بن منصور کے اصل معتقدات پر سخت تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ "اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے" 5۔ اسی خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اب تک اسرار خودی کی بحث تمام ہو چکی تھی اور اقبال نے حافظ کے متعلق اشعار حذف کر دیئے تھے۔ چنانچہ یہ کہنا کچھ زیادہ وزن نہیں رکھتا کہ آپ نے "کتاب الطواسین" اپنے دفاع کیلئے پڑھی۔ 6۔ اقبال کے حالات سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ آپ نے نیک نیتی اور حقیقت حال کے پیش نظر مطالعہ جاری رکھا اور جہاں مناسب خیال کیا اپنے خیالات سے رجوع کیا۔ تاہم یہ بات طے شدہ ہے کہ آپ خودی سوز وحدت الوجود اور تصوف کے عمر بھر مخالف رہے۔ 7۔ جاوید نامہ وغیرہ میں اقبال نے۔

1۔ Dr. Muhammad Iqbal "The Development of the Metaphiecries in Persia Bazm-e-Iqbal, Lahore, III Print, 1964, P.89.

2۔ دیکھیے مکتوب اقبال بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 468۔

3۔ دیکھیے مکتوب اقبال بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول 724۔

4۔ سید النعمان الحق، ابتدائیہ، دیوان حلاج، ص 9۔

5۔ دیکھیے مکتوب اقبال بنام اسلم جراجپوری، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 94۔

6۔ "اقبال اور مسلم مفکرین"، ص 27۔

7۔ تاریخ تصوف، ص 10۔



حلاج کی جو تعریف بیان کی ہے اس کا تعلق تصوف سے ہے نہ وحدت الوجود سے بلکہ وہ خودی اقبال ہی کا دوسرا پہلو ہے۔ اسے آپ فکر حریت اور خودی حلاج بھی کہہ سکتے ہیں اور اس میں جو روح کار فرما ہے وہ یہ ہے حلاج مرد حق تھا جس چیز کو حق سمجھا اس پر جان دے دی۔ حلاج اپنے انجام سے بے خبر نہ تھا۔

علی دین الصلیب یکون موتی
ولا البطوا ارید ولا المدینتہ [1]

جاوید نامہ' میں اقبال نے نوائے حلاج اور زندہ رود کی مشکلات کے حوالے سے جو گفتگو کی ہے وہ قابل توجہ ہے مثلاً اقبال جبر کا قائل نہیں ہے۔ لیکن خلاف معمول حلاج کے جبر کا قائل ہے۔

جبر دین مرد صاحب ہمت است　　جبر مرداں از کمال قوت است
پختہ مردے پختہ تر گردد زجبر　　جبر مرد خام را آغوش قبر
جبر خالد عالمے برہم زند　　جبر ما بیخ دین ما بر کند
کار مرداں است تسلیم و رضا　　بر ضعیفاں راست نا ید ایں قبا [2]

ان اشعار میں روایتی جبر کا ذکر نہیں ہے بلکہ تقدیر اور اللہ کی مشیت پر یقین کی بات ہوئی ہے جو سعی و جہاد کیلئے ضروری ہے۔ غالباً جبر خالد سے یہی مراد ہے۔ [3] یہاں اقبال نے حلاج کے جبر کو جمود سے نہیں جوڑا بلکہ حرکت و عمل کی تحریک کے طور پر استعمال کیا۔ گویا اقبال ہے تو قدر کا قائل لیکن جب کوئی مرد مومن جبر میں کارہائے نمایاں انجام دے تو پھر جبر قدر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ [4] زندہ رود کے ایک سوال سے پتہ چلتا ہے کہ حلاج واجب القتل نہیں بلکہ بندہ حق تھا۔

کم نگاہاں فتنہ ہا انگیختند　　بندہ حق را بدار آویختند
آشکارا بر تو پنہاں وجود　　باز گو آخر گناہ تو چہ بود [5]

حلاج جواب دیتا ہے۔

من زنور و نار او دادم خبر　　بندہ محرم گناہ من نگر [6]

1۔ دیوان حلاج، ص 217۔

2۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 709۔

3۔ یوسف سلیم، شرح جاوید نامہ، ص 870۔

4۔ اقبال اور مسلم مفکرین، ص 33۔

5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 710۔

6۔ ایضاً، ص 711۔



بال جبریل میں حلاج کے بارے میں یہ شکایت موجود ہے۔

رقابت علم و عرفاں میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا [1]

ضربِ کلیم میں حلاج کا ذکر موجود ہے۔

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش [2]

اس شعر سے بھی یہ امر متحقق ہوتا ہے کہ اقبال حلاج کا معترف تصوف اور وحدت الوجود کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ وہ اسے کسی اور زاویے سے دیکھ رہا ہے۔ اور اسے اب اپنے قلندر اور اپنی خودی کے ابلاغ کیلئے استعمال کر رہا ہے۔ یہ 1936ء کا واقعہ ہے۔ اس کے بعد اقبال کی کسی تحریر میں حلاج کا ذکر نہیں ملتا۔

حلاج کے بارے مولانا تھانوی کا اعتدال :

اس تفصیل کے مطابق اقبال ابتداء اور انتہا میں حلاج کی تعریف کرتے ہیں لیکن درمیان میں خصوصاً (1905ء-1919ء) تک حلاج پر تنقید کرتے ہیں۔ اوز ان کی تعلیمات سے بیزاری کا اظہار۔ ابن عربی کی طرح حلاج سے ابتدائی عقیدت رسماً اور اخلاقاً اپنے آبائی رجحانات کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ تصوف کی تاریخ اور مضمون پر ناقدانہ جائزہ میں "اناالحق" پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔ بعد ازاں مسلسل اور عمیق مطالعہ کے بعد اس کی صورت بدل جاتی ہے اور یہ نعرہ مستانہ ان کی خودی کا مترادف بن جاتا ہے۔ "اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش" جن دنوں علامہ اقبال تصوف کا تنقیدی جائزہ لے رہے تھے (زمانہ تصنیف اسراری خودی بے خودی) انہیں دنوں مولانا تھانوی اپنی حروف تفسیر "بیان القرآن" لکھ رہے تھے۔ یہ تفسیر اڑھائی سال میں مکمل ہوئی اور 1334ھ / 1916ء میں پہلی بار دہلی سے شائع ہوئی [3]۔ اس تفسیر میں آپ نے مسائل السلوک پر عربی اردو حاشیہ لکھا ہے۔ انہیں مسائل کو

1۔ کلیات (اقبال اردو) ص 315۔

2۔ ایضاً ص 580۔

3۔ دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں (مقالہ مولانا اشرف علی تھانوی)، جلد دوم، ص 793۔



محمد عثمان "مالک کتب خانہ اشرفیہ دہلی نے رفع الشکوک [1] کے نام سے دو جلدوں میں الگ شائع کیا تھا۔ جلد دوم میں سورۃ انبیاء کی آیت "من یقل منھم انی الٰہ من دونہ" [2] کے حاشیہ میں مولانا تھانوی نے حلاج کی نعرہ "انا الحق" کی تاویل ان الفاظ میں کی ہے۔

"و من یقل منھم انی الہ من دونہ قابل العبد الضعیف فی قولہ من دونہ اشارۃ الی عذر من یتکلم بمثل کلمتہ ابن الحاج فی مثل حالہ فان منشاہ الفنا الذی ھو فیہ کشجرۃ موسی لا انہ یدعیھا حال کونہ دونہ ای سجاوزا ایاہ تعالی مثبا انفسہ الوجود المبائن بوجودۃ تعالی وانما ینفی الوجود عن نفسہ فقولہ انا فی معنی ھو انتھی القول" [3]۔

التکشف، حصہ دوم برائے متوسط الاستعداد ان میں امداد الفتاوی کے قول میں انا الحق کی بڑی معقول تاویل و تشریح مبنی بر شریعت ملتی ہے۔

"انا الحق اگر بلا تاویل و بلا غلبہ حال گفتہ شود بیشک موجب کفراست لکے نیست و اگر بتاویل گوہند کہ انا الثابت الموجود لا الموھوم کمایقول بہ السوفسطائیۃ یا انا مظہر الحق کایکون المصنوع مظہر اللصانع کفر نباشد مگر چونکہ موھم کفرست لھذا معصیت و بدعت سیہ خواہد بود توبہ وکف ایں کلمات واجب خواہد بود واگر در غلبہ حال کہ علوم اختیار و قصد باشد گوید نہ عاصی خواہد بود و نہ کافر" [4]۔

اسی صفحہ پر مولانا روم کے ایک شعر کی مدد سے مزید شرح فرمائی ہے کہ "جب تک زہد و ریاضت سے ہمت عالی پیدا نہ ہو طریق عشق اختیار نہ کیا جائے۔ غالبا حلاج نے یہی کچھ کیا "اسے اپنی کاملیت کا وہم ہوگیا" [5]۔ مولانا ظفر احمد عثمانی نے شیخ عبدالحق کا یہ قول نقل کیا ہے۔ "منصور بچہ بود کہ از یک قطرہ بفریاد آمد" [6]۔ اکثر محققین کا قول یہی ہے کہ منصور کامل نہ تھے۔ [7]

---

[1] یہ ترجمہ بتاریخ 1339ء/1921ء کو مکمل ہوا (رفع السلوک، ص 319) اور کتب خانہ اشرفیہ دہلی سے شائع ہوا۔

[2] سورۃ انبیاء، ص آیت 29۔

[3] مولانا تھانوی، مسائل السلوک، ص جلد دوم، ص 39۔

[4] التکشف عن مھمات التصوف، ص 70۔

[5] البنیان المشید، ص 27۔

[6] شیخ عبدالحق رودلوی، حاشیہ بنیان المشید، ص 27۔

[7] مولانا ظفر احمد عثمانی، حاشیہ بنیان المشید، ص 27۔



مغلوب الحال اور مغلوب الحال معذور ہوتا ہے۔ لیکن بعض صوفیاء کا کہنا ہے کہ حلاج معذور نہ تھے۔ مولانا تھانوی جنید بغدادی کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

"حضرت جنیدؒ حسین بن منصور حلاج سے ناراض تھے۔ (کیونکہ اسرار کو ظاہر کر دیتے تھے ضبط نہیں کرتے تھے وہ اپنے کو ضبط سے عاجز سمجھتے تھے۔ حضرت جنیدؒ جانتے تھے کہ یہ ضبط سے عاجز نہیں اگر ہمت کریں تو ضبط کر سکتے ہیں)[1] ان کو بھی چین نصیب نہ ہوا عمر بھر پریشان رہے۔ یہاں تک کہ "اناالحق" کہنے پر فتویٰ کفر لگایا گیا کیونکہ ابن منصور سے علماء نے جو گفتگو کی تھی اس سے ان کا مجنون و مختل الحواس ہونا ظاہر نہ ہوتا تھا پھر فتویٰ قتل کا دے دیا۔[1] "

علاوہ ازیں حلاج کا عقیدہ حلول بھی اس فتویٰ کی بنیاد تھا۔[2] نیز ایک الزام یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ حلاج نے حج کے سلسلے میں جو باتیں کی ہیں وہ دین کے مطابق نہیں ہیں۔[3] ماسی نیون نے حلاج کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "کعبہ دل کے اندر ہے اسی کا سات بار طواف کرو"[4]۔ ان تمام الزامات کی موجودگی کے باوجود یہ سوال اپنی جگہ پر بہت اہم ہے کہ کیا حلاج علماء کے فتویٰ اور ان کی الزامات کی بنیاد پر دار پر لٹکا دیا گیا۔ یا حقیقت کچھ اور تھی؟ حلاج جب گرفتار ہوا تو اسے اونٹ پر سوار کر کے بغداد لایا گیا اور ایک پکارنے والا پکارتا تھا کہ لوگو آؤ قرمطیوں کے پیغمبر کو دیکھو اور پہچانو۔[5] ابن عیسیٰ وزیر نے حلاج پر عدالتی سماعت کے دوران طنز کیے ان کے چہرے پر چانٹے مارے، داڑھی کٹوادی اور اپنی تلوار کے دستے سے ضربیں لگوائیں۔[6] وزیر حامد ہی کے کہنے پر قاضی ابو عمر اور تیراسی سرکاری شہادتوں نے عدالتی فیصلے پر دستخط کیے۔[7] ان حالات میں علماء کے فتویٰ کی اہمیت اور حیثیت فوجی سے رہ جاتی ہے حالات فرماتے ہیں الزامات کی نوعیت مذہبی کم اور سیاسی زیادہ تھی۔[8] مخلص حلاج اپنے دو

---

[1] انفاس عیسیٰ، جلد دوم، ص 12۔

[2] مقدمہ دیوان حلاج، ص 36۔

[3] ایضاً ص 51۔

[4] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 8، ص 532۔

[5] مقدمہ دیوان حلاج، ص 36۔

[6] ایضاً ص 37۔

[7] ایضاً ص 51۔

[8] ابتدائیہ دیوان حلاج، ص 7، نیز دیکھئے مقالہ۔ "الحلاج"، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ص 534۔



بڑے دشمن شیعی وزیر ابن الفرات اور وزیر حامد کی شازشوں کا شکار ہوئے جنہوں نے ملت کے نام پر ان کا خون بہانا قانونی طور پر جائز قرار دیا۔[1] مولانا تھانوی کے ایک ملفوظ میں بھی اس طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

"ایک وزیر ان کا دشمن ہو گیا تھا اس نے علماء سے استفتاء کیا کہ ایک شخص کے یہ عقائد ہیں ایسے کلمات زبان سے نکالتا ہے۔ علماء نے استفتے پر ضابط کا جواب شرعی لکھ دیا۔ جو قضیہ شرعیہ کے حکم میں ہے۔ علماء کا کوئی اس سے خاص تعلق نہیں ہے۔ ویسے ہی لوگوں نے علماء کے سر تھوپا ہے۔ حکم شرعی بتلانا علما کا منصب ہے۔ سوال کی ذمہ داری سائل پر ہے۔ مولانا رومی کے کلام میں بھی اس طرف اشارہ ہے۔



چوں قلم در دست غدارے فتاد لاجرم منصور بر دارے فتاد

غداران نہیں فرمایا جس سے علماء مراد ہوتے غدارے میں یائے وحدت ہے اشارہ ہے اس وزیر کی طرف اور قلم سے مراد فتویٰ کا حکم مراد نہیں ہے بلکہ تنقید کا قلم ہے جو حکام کا منصب ہے۔[2]

بہرحال آثار و قرائین سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حلاج کا مسئلہ سیاسیات سے تعلق ضرور تھا رہی بات تصوف کی تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ مغلوب الحال تھے اور معذور تھے یا اس کے برعکس اگر وہ معذور تھے تو بلا تاویل، "انالحق" کہنے پر کفر کے مرتب ہوئے اور مع تاویل عاصی و گناہ گار۔ بہرحال ہر دو صورتوں میں حلاج کے اقوال و افعال کی تائید نہیں کی جا سکتی۔ مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "غلبہ حال میں کی ہوئی باتیں قابل تقلید ہوتی ہیں۔ نہ ان سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ ہی ان پر انکار درست ہے۔[3]

سید علی ہجویری کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ "الغرض آپ کا کلام اقتداء کے لائق نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ اپنے حال میں مغلوب ہوئے اپنے آپ پر قابو رکھنے والے نہ تھے۔ اور اس شخص کے کلام کی اقتداء کی جاتی ہے جو اپنے حال پر قابو یافتہ ہوئے ہو۔ آپ کے احوال میں بظاہر فتنہ بہت ہے مجھے اپنے مکاشفات کی ابتداء میں ان کے نسبت بہت سی دلیلیں ملی ہیں"[4] خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مولانا اشرف علی تھانوی

1۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 8، ص 535۔

2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم، ص 287۔

3۔ الرفیق فی سواء الطریق، جلد دوم، ص 193۔

4۔ کشف المحجوب، باب منصور حلاج، ص 240۔

♣ ♣ ♣ ♣ ♣

حلاج کے "اناالحق" کی تاویل بمعنی "ھوالحق" کے [1] آتے ہیں۔ اور یہ وہ طرز تشریح ہے جو انہوں نے ابن عربی کیلئے بھی اختیار کی ہے۔ تاہم "اناالحق" کو غلبہ حال اور بلا غلبہ حال سے مشروط کرتے ہیں۔ اولی الذکر میں تو نہ کفر ہے نہ معصیت جب کہ موخرالذکر دونوں چیزیں لازم آتیں ہیں۔ مولانا حلاج اور ابن عربی سے زیادہ حافظ اور رومی سے متاثر ہیں۔ تاہم امت کے فکری افتراق کے ازالہ کیلئے وہ ہر دو اولی الذکر صوفیوں کی تاویل ہی کرتے ہیں۔ یہی نہیں قبضہ حلاج میں علماء کی وکالت بھی کرتے ہیں۔ اقبال بھی اناالحق کی حلولی حیثیت سے اتفاق نہیں کرتے وہ ایک دوسرے طریق "آزادی و حریت فکر پر اس کی مفکرانہ تاویل کرتے ہیں۔ قصہ مختصر یہ کہ اقبال حلاج کا ذکر کچھ اس عقیدت و محبت اور جوش و جذبہ سے کرتے ہیں کہ قاری کے دل میں وہ ایک مظلوم صوفی کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں اور بعض اوقات یہی مظلومیت عقیدہ توحید میں کمزوری اور بے عملی کا سبب بنتی ہے۔ تو بعض اوقات جذبہ جانثاری اور سرفروشی کی تحریک تاہم یہ اثرات عارضی اور غیرمتوازن فکر کا باعث بن سکتے ہیں۔

دوسری طرف مولانا تھانوی کے یہاں یہ عقیدت اور والہانہ انداز نہیں ملتا وہ ہر معاملہ کو غیرجذباتی معتدل، انداز میں شریعت و عمل کی بنیاد پر حل کرتے ہیں۔ جس سے عقیدت میں غلو اور شخصیت پرستی کا امکان اور اندیشہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور دین اسلام میں شریعت ہی حتمی اور آخری شے نظر آنے لگتی ہے۔

---

[1] مسائل السلوک، جلد دوم، ص 39۔



حافظ شیرزای، مولانا تھانوی اور اقبال :

مولانا اشرف علی تھانوی اختلافات امت میں جس طرح تاویل و تطبیق کرتے ہیں برصغیر میں شاہ ولی اللہ سے ادھر اس کی مثال ملنا ناممکن ہے۔ حافظ پر اقبال کی تنقید نے جب تنازعہ کھڑا کیا تو وہ مولانا تھانوی ہی تھے جن کے فکر رساں قلم سے "عرفان حافظ" کے نام حافظ شیرازی کے ان اشعار کی شرح نکلی جو "تحقیقات یا حالات باطنی"[1] سے متعلق ہیں۔ اور غالباً یہی وہ اشعار ہیں جن کا تعلق حافظ شیرازی کے تصوف سے ہے۔ اور جنہیں اقبال نے مسلک گوسفندی کہہ کر ان سے احتراز واجب قرار دیا ہے۔[2] غالباً اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے حافظ کی شاعری میں اس فکری رجحان کی نشاندہی کی اور پھر اس کے اثرات و نتائج پر مفصل بحث بھی کی ہے۔ یہ بحث شاید اسرار خودی کے ایک باب میں مستور رہتی لیکن خواجہ حسن نظامی اور ان کے عقیدت مندوں کی بروقت مداخلت سے بہت عام ہوئی۔ اس کا ایک بلا واسطہ فائدہ یہ ہوا کہ اقبال نے اپنے مقالات اور اپنی کتاب "تاریخ تصوف" میں اس مسئلہ پر مفصل و مدلل بات کی ہے۔ یہیں سے یہ اندازہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ کہ اقبال کو حافظ پر کس نوعیت کے اعتراضات ہیں؟ اور اس میں وہ کسی حد تک حق بجانب تھے! مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسرار خودی کے ان اشعار میں سے چند ایک قارئین کی نذر کر دیئے جائیں جن کو اقبال نے بعد ازاں مثنوی سے خارج کر دیا تھا۔ اور جو اس فکری و علمی تنازعہ کی وجہ بن گئے تھے۔

مثنوی اسرار خودی اور حافظ شیرازی :

ان اشعار کی تعداد 35 ہے ان میں چار مرتبہ حافظ کا نام لیا ہے۔ افلاطون یونانی پر بھی یہاں ایسے اشعار ملتے ہیں۔ جو اب بھی جوں کے توں ہیں۔[3] حافظ سے متعلق خارج شدہ اشعار کا نمونہ حسب ذیل ہے۔

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "عرفان حافظ" مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 139۔

2۔ دیکھئے عنوان باب "افلاطون یونانی و حافظ شیرازی" مثنوی اسرار خودی باہتمام حکیم فقیر محمد صاحب چشتی نظامی، یونین سٹیم پریس، لاہور، بار اول، ص 62، یہ نسخہ اول ہے۔ جو 1915ء میں 500 کی تعداد میں طبع ہوا۔ اقبال اکادمی، لاہور کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

3۔ البتہ پہلے شعر کے مصرعہ "راہب اول افلاطون حکیم" میں "اول" کو "راہب دیرینہ" سے بدل دیا ہے اور فلاطون کے ساتھ "الف" کا اضافہ بھی موجود ہے۔



هوشیار از حافظ صهبا گسار
جامش از زہر اجل سرمایہ دار ۔[1]
مسلم و ایمان اوز نار دار
رخنہ اندر دینش از مژگاں یار
انچناں ست شراب بندگی است
خواجہ و محروم ذوق خاجگی است
آں فقیر ملت می خوار گاں
آں امام است بیچار گاں ۔[2]
گوسفند است ونوا آموخت است
عشوو ناز و ادا آموخت است
ضعف را نام توانائی دہد
ساز او اقوام را اغوا کند
بگذر از جامش کہ در میناے خویش
چوں مریدان حسن دارد حشیش ۔[3]

بے نیاز از محفل حافظ گذر
الحذر از گو سفنداں الحذر ۔[4]

مکاتیب و مقالات میں حافظ کا ذکر:

ان اشعار کے علاوہ خطوط اقبال اور "تاریخ تصوف" میں بھی حافظ پر تنقیدی شذرے ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے یہ سب کچھ ایک عمیق مطالعہ اور غور و فکر کے بعد لکھا تھا۔

۔[1] اسرار خودی، طبع اول، 1915ء، ص 66-

۔[2] ایضاً ص 68-

۔[3] ایضاً ص 69-

۔[4] ایضاً ص 72



آپ نے نہ صرف حافظ کی شاعری پر تنقیدی نظر ڈالی بلکہ اس کو عالم اسلام کے سیاسی و مذہبی پس منظر میں دیکھا ہے۔ [1] علامہ کو ایرانی تصوف اور صوفیوں کی حالت سکر سے چڑ ہے۔ کیونکہ یہ حالت اسلام کے فلسفہ جہد و حرکت سے بے اعتنائی پر مجبور کر دیتی ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں حالت سکر اور حالت سحر کی بحث میں لکھتے ہیں کہ

"حالت سکر، منشائے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے اور حالت صحو، جس کا دوسرا نام اسلام ہے قوانین حیات کے عین مطابق ہے اور رسول اکرم ﷺ کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا کئے جائیں جن کی مستقل حالت "کیفیت صحو" ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم کے صحابہ ؓ میں صدیق ؓ۔ عمر ؓ تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا"[2]۔

اقبال کو حافظ کی حالت سکر و رقص پر سخت اعتراض ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کو حافظ نے رندی کیا ہے۔ اور اس کا مقام زہد سے بلند تر لیا ہے۔ [3] لیکن بقول اقبال سکر اور رندی ریڈر کے دل میں قوت حیات کو ضعیف و ناتواں کرنے والی ہے۔ [4] اپنے ایک خط میں اقبال نے اپنی تنقید کی وجہ یہی حال سکر بتائی ہے۔

"اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی اسے خواجہ حافظ کی شخصیت اور ولایت سے کوئی سروکار نہ تھا نہ ان اشعار [5] میں مے سے مراد وہ مے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالت سکر (Norcotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔ [6]

ایک اور جگہ اس کے اثرات کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ "میرے نزدیک حافظ کی شاعری نے بالخصوص اور عجمی شاعروں نے بالعموم مسلمانوں کی سیرت اور عام زندگی پر نہایت مذموم اثر کیا ہے۔" [7]

1۔ دیکھیے مکتوب اقبال بنام سراج الدین پال، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 522 تا 524۔
2۔ دیکھیے مکتوب اقبال بنام حسن نظامی کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 454۔
3۔ نصراللہ پور جوادی، "حافظ کی رندی" (مضمون) مشمولہ "اقبالیات اقبال اکادمی، لاہور، جلد 32، شمارہ 2، جولائی 1991ء، ص 52,54,58۔
4۔ مکتوب اقبال بنام مہاراجہ کیشن پرشاد، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 492۔
5۔ مثنوی اسرار خودی سے حذف شدہ 35 اشعار، اشاعت اول، 1915ء، ص 66 تا 72۔
6۔ مکتوب اقبال بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 724۔
7۔ مکتوب اقبال بنا۔ سید فصیح اللہ کاظمی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 518۔



یہاں یہ بات لائق توجہ ہے کہ اقبال صرف حافظ ہی کا احتساب نہیں کرتا بلکہ وہ اکثر وجودی شعرائے عجم کے بارے میں یہی نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ "انہوں نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کیلئے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعائر اسلام میں کوئی اور معانی تلاش کرتے ہیں"[1]۔ حافظ پر اقبال کی تنقید کا وہ حصہ بھی قابل توجہ ہے جو حسن نظامی سے بحث و مباحثہ اور سوال و جواب کے نتیجہ میں آپ کے مدلل قلم سے نکلا۔ اس علمی و تنقیدی گفتگو کا پس منظر اور زمانہ (1915ء- 1919ء) ایک ہی ہے لہٰذا نفس مضمون بھی ملتا جلتا رہا ہے۔ مثلاً اپنے مضمون "اسرار خودی اور تصوف" میں تصوف حافظ کے نصب العین کے بارے میں لکھتے ہیں۔ "کہ وہ اپنے اشعار کے ذریعے سے دوسروں میں وہ حالت وکشف پیدا کرنا چاہتے ہیں جسے تصوف کی زبان میں حالت سکر کہتے ہیں جب کہ رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کی زندگی میں سکر کی بجائے مستقل کیفیت بیداری ہے۔ نیز یہ کہ حالت سکر حالت زندگی کے اغراض کے منافی ہی نہیں مضر بھی ہے۔"[2]۔

اسی مضمون میں حالت سکر کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ "حالت اقوام کیلئے نہایت خطرناک ہے، حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے فن کمال سے شیریں کر دیتے ہیں"[3]۔ نیز اس مضمون کے آخر میں حافظ کی شاعری کے عوام و خواص پر منفی اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے اورنگ زیب عالمگیر کے حوالے سے ایک طوائف کا دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بادشاہ نے حافظ کے ایک شعر[4] سے متاثر ہو کر ان تمام طوائفوں کو چھوڑ دیا جن کو دریا برد کرنے کا فیصلہ کر چکا تھا۔[5]۔ اقبال کی اس تنقید کے باوجود یہ کہنا مشکل ہے کہ اقبال اور حافظ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔[6]۔ اقبال کو حافظ کی عیش کوشی، عقیدہ و تقدیر اور تسلیم و رضا[7]۔ حالت سکر وغیرہ پر اعتراض ضرور ہے۔ لیکن اس کے باوجود دونوں میں بہت سی اقدار مشترک ہیں۔ مثلاً حافظ کے عشق کی بہت سی کیفیتیں اقبال کے

1۔ مکتوب اقبال بنام سراج والدین پال، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 513-

2۔ "اسرار خودی اور تصوف" مشمولہ مقالات اقبال، ص 210-

3۔ ایضاً ص 207-

4۔ تفصیل "عرفان حافظ" کے ذیل میں آ رہی ہے-

5۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ اقبال کا مضمون اسرار خودی اور "تصوف" مشمولہ مقالات اقبال، ص 210،209-

6۔ مسائل اقبال، ص 44-

7۔ ایضاً ص 47-



عشق سے مماثلت رکھتی ہیں۔[1] پھر اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے معترف ہیں اور ان کو دنیا کے بہترین شعراء میں شمار کرتے ہیں۔[2]

۔ دیباچہ پیام مشرق میں گوئٹے کے مشہور سوانح نگار کے حوالے سے لکھا ہے۔

"جس طرح حافظ لسان الغیب و ترجمان اسرار ہے اسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں معانی کا ایک جہان آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے بے ساختہ پن میں حقائق و اسرار جلوہ افروز ہیں"[3]۔

ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنے مضمون "اقبال اور حافظ" میں ان کے درمیان ثالثی اور تطبیق کی کوشش کی ہے اور حافظ کو جدوجہد و سعی کا شاعر ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "وہ امید اور زندگی کا شاعر تھا اس کو ناامیدی اور موت کا شاعر تو کسی معنی میں نہیں سمجھا جا سکتا۔[4]۔ حافظ کی رندی کا ذکر تو معروف ہے عقیدت مندوں نے اس کی بھی تاویلات کی ہیں اور رندی کی فضیلت زہد پر ثابت کی ہے۔[5]۔ ڈاکٹر اسلام ضیاء نے ایک تجزیہ میں لکھا ہے کہ "علامہ اقبال نے شعوری طور پر حافظ شیرازی کی پیروی کی ہے اس کے ثبوت میں مضمون نگار نے ہر دو حضرات کے کلام سے استدلال کیا ہے اور اپنے وقیع مقالہ کا اختتام ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے اس جملہ پر کیا ہے۔

"حافظ کی فنی کیمیاگری کو اگر کسی نے سمجھا ہے اور اس کا کامیاب تتبع کیا ہے تو وہ اقبال ہیں"[6]۔ غرض ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے جو حافظ اور اقبال میں صلح چاہتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی اپنے زمانے کے بہت بڑے مصلح تھے حافظ سے حسن ظن رکھتے تھے اور اقبال کے ہم عصر بھی تھے کیا بعید ہے کہ یہ بحث ان تک بھی پہنچی ہو اور انہوں نے اس مسئلہ میں بھی اپنا قومی اور اسلامی کردار ادا کرنے کا فیصلہ کیا ہو۔ نتیجتاً آپ کے نکتہ رساں قلم سے شرح دیوان حافظ نکلی آپ نے اس کا نام عرفان حافظ تجویز کیا۔

"عرفان حافظ" شرح دیوان حافظ

اس کی وجہ تصنیف کے بارے میں فرماتے ہیں۔

1۔ مسائل اقبال ص 56۔

2۔ دیکھیے مکتوب اقبال بنام اسلم جیراج پوری، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 97۔

3۔ ڈاکٹر محمد اقبال، دیباچہ پیام مشرق، مشمولہ مقالات اقبال، ص 244۔

4۔ مسائل اقبال ص 55۔

5۔ "حافظ کی رندی" (مضمون، اقبالیات یادیں، شمارہ جولائی ستمبر 1995ء)۔

6۔ دیکھیے ڈاکٹر محمد اسلم ضیاء کا مضمون "بال جبریل کی غزلوں میں حافظ کے اثرات" اقبالیات (اردو) شمارہ جولائی ستمبر 1997ء۔



"کتاب لطیف دیوان حافظ کو جو اکثر عوام و خواص میں ایک خاص مقبولیت حاصل ہے۔ ظاہر ہے میرے دل میں خود بھی خیال تھا اور بعض احباب کے اشارے سے وہ خیال اور زیادہ توکد ہو گیا کہ اس کے جو اشعار متضمن تحقیقات یا حالات باطنی ہیں ان کی مختصر اور سہل طور پر توضیح کر دی جائے۔ اور چونکہ حافظ قدس سرۃ بوجہ صاحب حال ہونے کے ان اشعار خاصہ میں بیشتر حقائق و معارف بیان فرمائے ہیں اس لئے اس مجموعہ پریشان کا نام "عرفان حافظ رکھنا زیادہ موزوں معلوم ہوا"[1]۔

اقبال اور تھانوی کے افکار کے موازنہ میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اقبال نے حافظ کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے یعنی بحیثیت صوفی اور بحیثیت شاعر[2]۔ اقبال نے حافظ کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف تو کیا ہے تاہم ان کے کام کی قدر و قیمت کا انداز علم الحیات کے اعتبار سے کیا ہے۔[3] اپنے ایک خط میں مولانا جامی کے حوالے سے لکھا ہے کہ خواجہ کے متعلق یہ بھی معلوم نہیں کہ انہوں نے اپنی نسبت بھی درست کی تھی یا نہیں اسی خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ حافظ کو ایک صوفی کے طور پر قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں۔[4]۔ غالباً اسی وجہ سے آپ نے حافظ کے تصوف سے واضح اختلاف کیا ہے۔[5]۔ اس ضمن میں آپ نے اپنے دوست خواجہ حسن نظامی وغیرہ کی تنقید کا سامنا کیا لیکن آخر کار خواجہ نے اقبال کے موقف کو تسلیم کیا۔[6]۔ دوسری طرف صورت حال مختلف ہے مولانا تھانوی تو حافظ کو بنیادی طور پر ایک صوفی اور صاحب حال کے طور پر دیکھتے ہیں نہ صرف اس کا ابلاغ چاہتے ہیں۔ بلکہ اس امر میں ممکنہ اعتراضات و شکوک و شبہات کا ازالہ بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ عرفان حافظ کے نام سے دیوان حافظ کے خمس و قدرے زائد حصہ کی جو شرح فرمائی ہے۔ اس کی غایت بھی یہی بیان کرتے ہیں۔

"اس شرح کے شروع کرنے سے صرف یہ امر تھا کہ اس کلام کا طرز معلوم ہو جائے تاکہ مطالعین دیوان اغلاط و زلات اعتقادیہ میں مبتلا ہونے سے محفوظ رہیں"[7]۔

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مقدمہ عرفان حافظ، مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 193۔

2۔ "اسرار خودی اور تصوف" (مضمون) مشمولہ مقالات اقبال، ص 205۔

3۔ مکتوب اقبال بنام مہاراجہ کشن پرشاد، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 486۔

4۔ ایضاً۔

5۔ دیکھئے مقالات اقبال میں اقبال کے مضامین تصوف "اسرار خود اور تصوف" "سر اسرار خودی" وغیرہ۔

6۔ دیکھئے مضمون "علامہ اقبال اور خواجہ حسن نظامی" (مرتبہ، خواجہ حسن ثانی) مشمولہ خواجہ حسن نظامی (حیات و کارنامے) اردو اکادمی، دہلی، فروری 1987ء۔

7۔ "عرفان حافظ" مشمولہ التکشف من مہمات التصوف، ص 464۔



خواجہ حافظ شیرازی، کا نصب العین کچھ بھی ہو اس میں شک نہیں کہ ان کے دیوان میں ساقی و شاہد، شراب و شباب، رندی و مستی، مے نوشی، عیش کوشی کے تذکرہ سے مستی کے جذبات ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ مولانا شبلی فرماتے ہیں "یہ بحث چھوڑ دو کہ خواجہ صاحب کی شراب معرفت کی شراب ہے یا انگور کی مستی دونوں کی ایک ہے۔[1] چند ایک مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔ دیوان کا آغاز ہی ساقی و جام سے ہوا۔

الایاایھا الساقی اور کا سا ء و ناو نادلھا
کہ عشق آساں نمود اول ولے افتاد مشکلھا[2]

مولانا تھانوی یہاں ساقی سے مراد محبوب حقیقی او رکاس سے مراد جذب عشق حقیقی مراد لیتے ہیں گویا۔ عاشق اپنے معشوق سے التجا کرتا ہے کہ مجھے اپنی طرف متجذب کیجئے تا کہ راہ عشق (سلوک) کی ان دیکھی عبقات آپ کے التفات سے سہل ہو جائیں۔[3] یہ پہلی غزل کا پہلا شعر ہے تیسرے شعر میں "سالک بے خبر" کی ترکیب سے بھی مولانا کی شرح کی تائید ہوتی ہے۔

مے خوری اور رندی کا ذکر کس خوش دلی سے کیا ہے

حافظ مے خود رندی کن و خوش باش و لے
دام تزویر مکن چوں دگراں قرآن را[4]

اس شعر سے اندازہ ہو رہا ہے کہ حافظ مے خوری اور رندی کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن مولانا تھانوی اس شعر کی شرح اپنے مخصوص متصوفانہ علمی انداز میں کرتے ہیں فرماتے ہیں۔

"اس سے اجازت و رباحت نہیں بلکہ مبالغہ ہے تزویر کی تقبیح میں جیسا ہمارے محاورہ مین کہا کرتے ہیں کہ زہر کھالینا مگر فلانے شخص کا کھانا مت کھانا یعنی وہ زہر سے بھی بدتر ہے پس اسی طریق پر اس کا مطلب ہے کہ ظاہری گناہ کا کام کرلینا مگر دین کو ذریعہ تزویر مت کرنا یعنی یہ عمل سب معاصی سے بدتر ہے۔"[5]

---

[1] مولانا شبلی نعمانی، شعر العجم، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد، حصہ دوم، ص 157۔
[2] دیوان حافظ، ص 29۔
[3] عرفان حافظ مشمولہ الکشف عن مھمات التصوف، ص 194۔
[4] دیوان حافظ، ص 35۔
[5] عرفان حافظ، ص 240۔



روزہ یکسو شد و عید آمد دولہا برخاست
می میخانہ بجوش آمد ری باید خواست [1]
ساقی بہار بادہ کردہ کہ ماہ صیام رفت
در دہ قدح کہ موسم ناموس و نام رفت [2]

عام طور پر مشہور ہے کہ مے خوار اپنی مے سے عید کی خوشیوں کو دوبالا کرتے ہیں بظاہر حافظ بھی یہی کہہ رہے ہیں لیکن مولانا تھانوی کا ان اشعار کو تصوف و سلوک اور ریاضت و مجاہدہ کے نام کرتے ہیں۔ اول الذکر شعر کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"روزہ سے مراد ریاضت و مجاہد و عید گناہ از وصل و مشاہدہ یعنی الحمد اللہ کہ زمانہ مجاہدہ کا گذر گیا اور وقت وصول و مشاہدہ کا آگیا اور قلوب میں نشاط اور فرحت وصل سے جوش پیدا ہو گیا اور عشق و محبت میں ترقی ہوئی اور اس میں ترقی کی اور طلب چاہیے پس مصرعہ اولی میں اشارہ ہے کہ مابدہ کیلئے مجاہدہ شرط عادی ہے اور مصرع ثانی میں اشارہ ہے کہ بعد وصول و حصول مقصود سالک کو بس نہ کرنا چاہیے طلب اور طاعت میں طالب مزید ہونا چاہیے۔"[3]

موخر الذکر شعر کی تمہید میں فرماتے ہیں۔

"طریق وصل الی اللہ دو ہیں "طریق زہد اور طریق عشق" مولانا کا خیال ہے کہ حافظ نے آخر کار طریق عشق ہی اختیار کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"اے ساقی عنایت ازلی مجھ کو طریق عشق عطا فرما کہ زمانہ زہد کا رخصت ہوا اب قدح عشق پلا دیجئے اور اس میں رسوائی ہوگی۔ مگر ناموس و نام کا زمانہ بھی گیا یا تو یہ مراد ہے کہ اس زہد حقیقی سے پہلے جو زہد ریائی اختیار کیا تھا وہ بھی گیا یا یہ مراد ہے کہ زہد حقیقی میں بھی گو نام و ناموس کا لحاظ نہ ہو مگر طبیعت پر اس کا اثر ضرور ہوتا ہے۔ عشق میں یہ بھی نہیں رہتا"[4]

دیوان حافظ سے ساقی و شاہد اور شراب و شباب پر اشعار کا انتخاب کچھ آسان نہیں ہے کوشش کی گئی ہے کہ ایسے اشعار نقل کئے جائیں جو بظاہر مجازی معانی رکھتے ہوں اور پھر یہ دیکھا جائے کہ مولانا تھانوی اس مشکل سے حافظ

---

[1] دیوان حافظ، ص 75۔
[2] ایضاً ص 86۔
[3] عرفان حافظ، مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 266۔
[4] ایضاً ص 388۔



کو کیسے گزارتے ہیں ایک غزل کے چند اشعار دیکھئے۔

ساقیم خضرت دے آب حیات
توبہ از مے چوں کنم ہیہات یات
بادہ تلخ از لب شریں لباں
در حلاوت می برد آب از نبات
جز باب آتشیں یعنی شراب
حل نمی گردد مرا ایں مشکلات
حاصل عمر تو حافظ در جہاں
بادہ صافی ست باقی ترہات [1]

ایک عام آدمی جب اس غزل کو دیکھتا ہے تو اقبال کے اس جملہ "آں فقیہہ ملت می خوار گاں" کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن مولانا فرماتے ہیں کہ

"ان اشعار میں مدح اور طلب ہے عشق کی اور بیان ہے اس کے بعض آثار کا اور تحریض ہے اس کے شدائد کے تحمل پر۔ شراب آب حیات ہے (عشق) تو اسے کیونکر ترک کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ بات تو عام ہے کہ عشق میں جو شدائد محبوب کی طرف سے پیش آئیں وہ لذات سے بھی زیادہ لذت بخش ہیں۔ قطع میں "بادہ صافی" سے مراد محبت الہیہ لیا ہے کہ بجز اس کے عمر میں جن مشاغل و مقاصد میں صرف کیا جاوے گا سب فضول اور بیکار ہیں۔" [2]

دیوان حافظ میں بعض اشعار ایسے بھی ملتے ہیں جن میں مستعمل تلمیحات و تشبیہات کی بنا پر کسی باطنی معنی کا گمان نہیں ہوتا لیکن مولانا تھانوی اپنی دقت نظر سے ان میں برمحل باطنی معانی کا پتہ دیتے ہیں اس ضمن میں چند اشعار قابل توجہ ہیں۔

اگر آں ترک شیرازی بدست آرد دل مارا
بخال ہندوش بخشم سمر قند و بخارا [3]

---

[1] دیوان حافظ، ص 86۔

[2] عرفان حافظ، ص 421،420۔

[3] دیوان حافظ، ص 30۔



شعر کا مضمون عیاں ہے کہ شیراز کا محبوب اپنے دیدار سے ہم کنار کرے تو میں صرف اس کے ایک سیاہ تل کے عوض سمرقند بخارا نثار کر دوں لیکن، باطنی معانی یہ ہو سکتے۔ "اگر محبوب حقیقی اپنے تجلیات سے شرف فرما دے تو اس کی ادنیٰ تجلی کے مقابلہ میں دونوں عالم کو فدا کر دوں کیونکہ بالذات کے سامنے مقصود بالغرض کی طرف التفات نہیں ہوا کرتا۔ [1]

بدہ ساقی مئے باقی کہ در جنت نخواہی یافت
کنار آب رکنا آباد و گلگشت مصلی را [2]

رکنا آباد شیراز کی مشہور سیرگاہ ہے۔ اب تو محض ذرا سی نہر رہ گئی ہے۔ [3] مصلی (عیدگاہ) ایک مقام ہے جو حافظ کا مدفن ہے اب حافظیہ کے نام سے مشہور ہے۔ لوگ زیارت کو جاتے ہیں۔ کھاتے پیتے ہیں چائے نوشی ہوتی ہے۔ مینوش حضرات شراب بھی پیتے ہیں اور حافظ کے نام کی شراب زمین پر گرا دیتے ہیں۔ [4] ان تفصیلات کی موجودگی میں ایک عام آدمی یہ باور کرنے میں حق بجانب ہے کہ حافظ رکنا آباد کے کنار باقی ماندہ شراب مانگ رہے ہیں۔ تاہم مولانا تھانوی ان باطنی معانی پر زور دیتے ہیں۔ "اے مرشد شراب محبت یہاں عطا کر دیجئے اس طرح سے کہ افکار و اشغال جو مورث محبت ہوں تعلیم فرما دیجئے کیونکہ جنت میں پھر ریاضت اور شفقت جن پر مدار ترقی مراتب ہے میسر نہ ہوگا۔ [5] "حدیث دنیا آخرت کی کھیتی ہے" کی روشنی میں شرح کتنی بھلی معلوم ہوتی ہے۔ اس سے متصل شعر جس میں "اولیاں" شوخ شیریں کار" کی تراکیب قابل توجہ ہے مولانا اس شعر کی شرح بھی اسی رنگ میں کرتے ہیں۔ [6] چند اور اشعار ملاحظہ فرمائیں۔

درد مارا نیست در ماں العیناث
ہجر مارا نیست پایاں العمناث
دین و دل بہر و ندو قصد جاں کند
الغیاث از جور خوباں العیناث
در بہائے بوسہ جانے طلب
میکنند ایں دلستاناں العینات [7]

---

[1] عرفان حافظ، ص 224۔
[2] دیوان حافظ، ص 30۔
[3] شعر العجم، جلد دوم، ص 146۔
[4] مقدمہ دیوان حافظ، ص 17۔
[5] عرفان حافظ، ص 225۔
[6] ایضاً۔
[7] دیوان حافظ، ص 106۔



اگر ان اشعار کو دنیاوی محبوب مجازی پر منطبق کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن حافظ سناش تھانوی ان اشعار کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"شعر اول میں حالت قبض کا معلوم ہوتا ہے۔ شعر ثانی میں بھی اسی سے تنگدلی کا اظہار ہے کہ اس میں جان جاتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اور جور کے معانی لغوی مراد نہیں کہ ترک عدل ہے بلکہ محض قہر کے ہیں اور خوہاں کی جمعیت حقیقت کے لئے ہے اور زین سے مراد زہد ہے اور شعر ثالث میں بوسہ سے تجلی مشروط بنتا ہے۔[1] "

شربتے ازلب لعلش بخشیدیم و برفت
روی مہ پیکر او سیر لادیم و بررفت
گوئی از صحبت مانیک بہ تنگ آمدہ بود
بار برلست دیگر دش نز سیدیم و برفت [2]

اس غزل کے دس اشعار ہیں جو مولانا نے نو اشعار نقل کرکے فارسی میں مختصر مگر جامع تفسیر کی ہے۔ جس کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ غزل حافظ شیرازی نے مجازی محبوب کیلئے نہیں لکھی بلکہ اپنے مرشد کی جدائی میں لکھی ہے۔[3]

مولانا اشرف علی تھانوی کی ان تادیلات کے مطابق حافظ کی شراب معرفت کی شراب ہے اور ان کا عش، عشق حقیقی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لیکن دیوان حافظ میں ہی ایسے اشعار بھی ملتے ہیں جن کی تاویل کرنا از حد مشکل مرحلہ ہے مثلاً یہ رباعیاں ملاحظہ فرمائیں۔

چوں جامہ زتن برکشد مشکیں خالی
مقاکہ نظیر خود ندارد بمثال
درسینہ دلیش زناز کی بتواں دید
ماندہ سنگریزہ درآب زلال [4]

---

[1] عرفان حافظ ص 458۔

[2] دیوان حافظ، ص 88۔

[3] عرفان حافظ، ص 421۔

[4] دیوان حافظ، ص 435۔



اسی طرح یہ رباعی دیکھیں

زاں بادہ دیرینہ کہ دہقاں پرود
دردہ کہ بساط غم طے خواہم کرد
ستم کن و بے خبر زا حوال جہاں
تاسر جہاں بگومیت اے سرہ مرد [1]

اور یہ رباعی جو شائد حافظ کی جوانی کی یادگار ہے یہاں ہر شے خراب ہی خراب ہے۔

ایام شہادت مست شراب اولی تر
ہر غمزدہ مست و خراب اولی تر
عالم ہمہ سر بسر خوابست و خراب
درجائے خراب ہم خراب اولی تر [2]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حافظ کے ان اشعار کی کیا تاویل کی جائے تو ضروری نہیں ہے کہ ہر شعر کی تاویل ہی کی جائے۔ خود مولانا تھانوی بھی ایسے اشعار کی تاویل نہیں کرتے جن میں مجازیت کے واضح اشارے موجود ہوں۔

دل من در ہوائے روئے فرخ
شدہ آشفتہ ہمچو موئے فرخ
بدہ ساقی شراب ارغوانی
بیاد نرگس جاوئے فرغ [3]

مولانا فرماتے ہیں کہ "اس غزل کو ابتدائی زمانہ یعنی قبل حصول عشق حقیقی پر محمول کیا جاوے اور اگر فرخ سے مراد مطلق محبوب ہو جیسا محاورات میں لیلیٰ اور سلمیٰ اور شیریں اور عذرا سے مطلق محبوب مراد ہوتا ہے تو اس تاویل کی ضرورت نہیں" [4]۔

---

[1] دیوان حافظ، ص 434-
[2] ایضاً ص 435-
[3] ایضاً ص 110-
[4] عرفان حافظ، ص 464-



ذیل میں چند ایک اور شعر جس پر براہ راست اقبال اور تھانوی کے تاثرات نتیجہ خیز ثابت ہوں گے اور ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

در کوئے نیک نامی مارا گزر نہ دادند
گر تو نمے پسندی تغیر کن قضارا [1]

اورنگ زیب جو بڑا متشرع بادشاہ تھا حکم دیا کہ اتنی مدت تک جتنی طوائفیں نکاح کرلیں ورنہ کشتی میں بھر کر تمام کو دریا برد کر دیا جائے کشتیاں تیار ہوئیں ایک دن باقی رہ گیا تو شیخ کلیم اللہ جہاں آبادی نے ان طوائفوں کو کہا کہ کل جب تمہیں دریا کی طرف لے چلیں تو با آواز بلند اس شعر (بالا) کو پڑھتے جاؤ ان طوائفوں نے اس کو یاد کرلیا اور جب روانہ ہوئیں تو یاس کی حالت میں نہایت خوش الحانی سے بڑے درد انگیز لہجے میں اس شعر کو پڑھنا شروع کیا۔ جس جس نے یہ شعر سنا دل تھام کر رہ گیا جب بادشاہ کے کان میں یہ آواز پہنچی تو بے قرار ہو گیا ایک عجیب کیفیت طاری ہوئی۔ حکم دیا کہ سب کو چھوڑ دو"[2]

بادی النظر میں یہ حافظ کا حسن کلام دیکھائی دیتا ہے لیکن اقبال اسی کو حافظ کا قبح قرار دیتے [3] ہیں۔ اسی لئے کہ اس شعر میں بقول اقبال حافظ نے مسئلہ تقدیر کی غلط اور حیات کش تعبیر کی ہے۔

"مسئلہ تقدیر کی ایک ایسی غلط مگر دلاویز تعبیر سے حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زانیات کا خاتمہ کرکے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا قلبی اعتبار سے اس قدر ناتواں کردیا کہ اسے قوانین اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ہمت نہ رہی۔"[4]

غالباً اقبال نے حافظ کے عقیدہ جبر پر تنقید کی ہے۔ دوسری طرف مولانا تھانوی فرماتے ہیں اس شعر میں

1۔ دیوان حافظ، ص 33۔

2۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ مقالات اقبال، ص 210۔

3۔ اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ مقالات اقبال، ص 210۔

4۔ ایضاً۔



جبر کا شائبہ تک نہیں۔

"اس شعر میں اس شخص کی تعلیم ہے کہ قضا الٰہی جو ہماری تربیت باطن کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے لئے بد نامی کے افعال مقدر ہیں گو بدنی کے نہیں۔ سوائے معتذفن اگر تو اس کو پسند نہیں کرتا تو اس قضا کو مبدل کردے جس سے تو محض عاجز ہے۔ جب عاجز ہے تو اعتراض ترک کردے۔ پس شعر میں جبر کا ہرگز شائبہ نہیں کیونکہ قضا سے مراد یہ قضا نہیں ہے۔[1]"

یہ بات طے ہے کہ اقبال جبر کا قائل نہیں ہے اور اس شرح سے واضح ہے کہ مولانا تھانوی بھی جبر کی بجائے اختیار کے قائل ہیں بلکہ انہیں تو حافظ میں بھی جبر کی بجائے اختیار کا پہلو نظر آتا ہے۔ مولانا تھانوی کے اس خیال کی تائید و تقویت کیلئے اس شعر کی شرح بھی قابل توجہ ہے۔

گناہ اگرچہ نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش و گو گناہ من است[2]



حافظ کے اس شعر کے مطابق گناہ کی قدرت دینے والا بھی ان کے نزدیک خود خدا ہی ہے گویا وہ ہر فعل و عمل کو وابستہ تقدیر سمجھتے ہیں[3]۔ بظاہر اس شعر میں جبر کا اثبات اور اختیار نفس کی نفی دیکھائی دیتی ہے لیکن مولانا تھانوی اس کی شرح یوں کرتے ہیں۔

"اس میں اعتقاد جبر کا نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ افعال عباد میں گو مرتبہ تحقیق میں دونوں نسبتیں ہیں باعتبار خالقیت کے حق تعالیٰ کے ساتھ اور باعتبار کسب کے عبد کے ساتھ مگر بلا ضرورت تم نسبت اول کا ذکر مت کرو۔ صرف نسبت ثانیہ کے ذکر پر اکتفا کرو کہ مقتضائے ادب یہی ہے "بس نبود اختیار ما" سے مراد نفی موثر یت تامہ اختیار کی ہے نہ کہ نفی نفس اختیار کی"[4]۔

1۔ عرفان حافظ، ص 213۔

2۔ دیوان حافظ، ص 99۔

3۔ مسائل اقبال، ص 52۔

4۔ عرفان حافظ، ص 306۔

♣ ♣ ♣ ♣

جہان و کار جہاں جملہ ہیچ در ہیچ است
ہزار بار من ایں نکتہ کردہ ام تحقیق [1]

اقبال نے اس شعر کے حوالہ سے حافظ پر تنقید کی ہے اور اس قسم کے نصب العین کو جو رہبانیت کی یاد دلاتا ہے۔ قوموں کی زندگی کیلئے مضر قرار دیا ہے۔ [2] یہ بات اور ہے کہ دیوان حافظ میں اس شعر کے متضاد اشعار بھی ملتے ہیں۔ مثلاً یہ شعر دیکھئے۔

مہمل کہ عمر بہ بیہودہ بگذرد حافظ
بکوش و حاصل عمر عزیز رادر یاب [3]

اسی طرح اور بہت سے اشعار ہیں جن کو دیکھ کر یقین آنے لگتا ہے کہ "حافظ زندگی اور امید کا شاعر ہے" [4]۔ اگر اقبال کی اس شرح کو پیش نظر رکھا جائے تو ایک تضاد کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر مولانا تھانوی کی تشریح کو دیکھا جائے تو یہ صورت حال پیش نہیں آتی۔ مولانا نے دیوان حافظ کے ایک خمس کی شرح کی ہے اور یہ شعر (جہان کار ہیچ است) نصف دیوان کے بعد کا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ مولانا اس شعر کو عدم لب دنیا پر محمول کریں گے کہ آپ کے نزدیک تو پورا دیوان حافظ سراسر حقیقت عرفان ہے [5]۔ یوں رہبانیت تو بعید چیز ہے۔

قصہ مختصر کرتے ہیں اور وہ یوں کہ اگر حافظ کا سارا فلسفہ پیش نظر رکھا جائے تو حافظ پر مے نوشی، عیش کوشی اور عقیدہ تسلیم و رضا کی وہی تاویل بھلی معلوم ہوتی ہے۔ جو مولانا اشرف علی تھانوی کرتے ہیں۔

دیوان حافظ خواص کی چیز ہے۔

پھر انصاف کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رمزیہ پیرائیہ بیان کا حق جو صوفی شاعروں بلکہ سبھی شاعروں کو دیا جاتا ہے۔ اس سے خواجہ حافظ کو خاص طور پر محروم نہ رکھا جائے۔ [6]

---

[1]۔ دیوان حافظ، ص 273۔
[2]۔ تاریخ تصوف، ص 30۔
[3]۔ دیوان حافظ، ص 43۔
[4]۔ مسائل اقبال، ص 55۔
[5]۔ الرفیق فی سواء الطریق، ص 143۔
[6]۔ مسائل اقبال، ص 55۔



اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر حافظ کے مئے و مینا کو تصوف کے رموز کے تہ بہ تہ پردوں میں چھپا نہ لیا جائے تو ان کی شاعری میں مے خواری اور عشق بتاں کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا [1] ۔ اور کم از کم اقبال سے یہ نہیں ہو سکا دراصل اقبال کسی بھی فلسفہ کو عوامی عمل کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ کہ عام آدمی اس سے کیا تاثر لیتا ہے۔ ظاہر ہے جب ایک عام آدمی دیوان حافظ کو پڑھتا ہے تو اس میں قدم قدم شراب، شباب رندی و مستی کا ذکر ملتا ہے۔ کہیں کہیں ایسے واضح اشارے ملتے ہیں جن کو عشق حقیقی پر محمول کرنا ایک امر محال ثابت ہوتا ہے۔

دوسری طرف مولانا تھانوی میں جو اپنے مخصوص مشرب دین کے پیش نظر نہایت علمی انداز میں آسان اور عوامی تشریح کرتے ہیں۔ لہٰذا حافظ کے بارے میں کسی ممکنہ غلط فہمی سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ جو صاحب دیوان حافظ کا مطالعہ کریں وہ عرفان حافظ کا مطالعہ بھی ضرور کریں کہ حافظ خواص کی چیز ہے عوام کی نہیں۔ بہرحال یہ بات بہت خاص ہے کہ "عرفان حافظ" کی معرفت عوام بھی حافظ سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

۱۔ مسائل اقبال، ص 47۔



مولانا جلال الدینؒ رومی، مولانا تھانویؒ اور اقبالؒ

"مولانا جلال الدین رومی" علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کا مشترکہ علمی و ادبی سرمایہ ہے ہر دو حضرات نے رومی سے اپنی اپنی علمی و دینی بصیرت سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے جہاں رومی اور اقبال مین مماثلتیں[1] موجود ہیں وہاں مولانا تھانوی اور رومی میں بھی مشترکہ اقدار ملتی ہیں۔ بلکہ بعض امور میں مولانا تھانوی اقبال کی نسبت مولانا روم کے زیادہ قریب دیکھائی دیتے ہیں۔ کہ دونوں حضرات اپنے اپنے زمانے کے ممتاز صوفی تھے۔ [2] اقبال روایتی معانوں میں صوفی نہیں لیکن اس میں کوئی شعبہ نہیں کہ ان کے گھرانہ کا مزاج صوفیانہ تھا۔ جہاں فصوص اور فتوحات مکتبہ کا تذکرہ زندہ تھا لہٰذا یہ کہنا بجا ہوگا کہ مولانا رومی اور ان کی مثنوی کی آواز بھی اقبال کے کانوں میں انہی دنوں پڑی ہوگی[3]۔ یہ روایتی عقیدت تھی جو آپ کے آبائی رجحان کا نتیجہ تھی تاہم ابن عربی اور ان کے وحدت الوجود کے برعکس رومی اور ان کی مثنوی سے آپ کی عقیدت مسلسل اور عمر بھر قائم رہی۔ دوسری طرف مولانا تھانوی نے ابن عربی، رومی اور حافظ شیرازی پر مستقل کتب تصنیف فرمائی۔ جن کی بدولت ان صوفیا تک عام آدمی کی رسائی ممکن ہو سکی نیز ابن عربی اور حافظ پر ممکنہ اعتراضات کا ازالہ بھی ہوا۔[4]

مولانا تھانوی کا رومی سے اخذ و استفادہ

مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے ہاں رومی کا تذکرہ عام ہے۔ ان کے ہاں رومی سے اخذ و استفادہ کی غیر روایتی صورتیں ملتی ہیں بات بات میں رومی کا حوالہ ہے مگر اس انداز سے کہ کوئی خوشہ چینی کا الزام نہیں دے پاتا یہ حضرات رومی کے اشعار میں اپنا مافی الضمیر بیان کرتے ہیں۔ نیز اپنے موقف کی تائید و تقویت کیلئے بھی کلام رومی کو بطور اقتباسات کے نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔ مولانا تھانوی کے یہاں تو یہ سلسلہ دراز ہے۔ آپ کی تصانیف، ملفوجات، تقاریر اور واعظ وغیرہ میں کثرت سے اشعار رومی تحریر و تقریر کا جز بنے نظر آتے ہیں۔

1۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، رومی، "نطشے اور اقبال" مشمولہ اقبال کا تنقیدی مطالعہ، مرتبہ پروفیسر اے جی نیازی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، بار اول، مارچ 1965ء، ص 69۔

2۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد دوم، ص 793۔

3۔ بشیر احمد ڈار، "اقبال اور رومی"، مشمولہ اقبال شناس کے زاویے، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، ص 1985ء، ص 141۔

4۔ فصول الکلم فی حل فصوص الحکم، عرفان حافظ، کلید مثنوی۔



یہ ذکر کسی خاص کتاب سے متعلق نہیں ہے بلکہ تمام کتب کا یہی عالم ہے۔ مثلاً "الرفیق فی سوالطریق" حصہ اول میں کم از کم ۶۰ اشعار عارف رومی کے نقل کئے ہیں۔[1] مولانا کے علاوہ آپ نے سعدی "شیرازی، نظامی، فرید الدین، عطار، جامی اور حافظ شیرازی کے اشعار سے استفادہ کیا ہے۔ اس امر کی وضاحت کیلئے صرف ایک مثال پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مولانا تھانوی اپنے ملفوظات میں ایک سائل کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"شریعت میں مطلق رونے کو منع نہیں کیا نوحہ کرنے کی ممانعت کی ہے بلکہ اگر کوئی رویا بھی اور جزع فزع نہ کیا اس نے دونوں حق ادا کئے خدا کا بھی میت کا بھی یہ جامعیت ہے اس کو کسی نے خوب کیا ہے۔

بہ کفے جام شریعت بر کفے سندان عشق   ہر ہوسنا کے نداند جام و سندان باختن

اور جس نے اس جامعیت کی ظاہری دشواری دیکھ کر تنگی ظاہر کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ بیچارا کو راتھا بلکہ کور تھا اس تنگی کے متعلق کہتا ہے۔

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردہ   بازی گوئی کہ دامن ترمکن ہوشیار باش

اس بیچارے کو کیا خبر کہ جو تیرنا جانتے ہیں اور اس فن کے ماہر ہیں وہ ہر حال میں تیرتے ہیں اور دریا سے پار ہو جاتے ہیں اور دامن بچا کر نکل جاتے ہیں اور یہ دشواری تو محض ظاہری ہے وہ حضرات تو حقیقی دشواریوں سے بھی نہیں گھبراتے بلکہ ہر وقت ہتھیلی پر سر لئے پھرتے ہیں اور یہ کیفیت مطلوبہ اور مقصودہ پیدا ہوتی ہے کسی اہل دل کی محبت اور صحبت سے اس کو اختیار کرو بدون اس کے راہ ملنا اور منزل مقصود پر پہنچنا دشوار ہی نہیں بلکہ محال عادی ہے اسی کو مولانا رومی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

قال راہ گذر مرد حال شو   پیش مردے کاملے پا مال شو

اور مولانا ہی فرماتے ہیں۔

یار باید راہ را متہا مرد   بے قلاؤ زا ندرین صحرا مرد

اور اگر ہم نے یہ کام کر لیا پھر آگے ان کا کام ہے اور وہ ایک چشم زدن میں سب کچھ دیں گے مایوسی کی ضرورت نہیں کہ منزل مقصود پر ہم کس طرح پہنچ سکتے ہیں۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں۔

تو مگو مارا بدان شہ بار نیست   باکر یمان کارہا دشوار نیست

یعنی وہ خود پہنچا دیں گے مگر تم لگے رہو چلے چلو اسی کو فرماتے ہیں (رومی)

یک چشم زدن غافل ازان شاہ بناشی   شاید کہ نگاہے کند آگاہ بناشی

---

[1] الرفیق فی سواء الطریق، حصہ اول، ص 22،66،69،108،109،119،160۔



لیکن چلنے سے پہلے یہ شرط ہے کہ ایسا ہو جائے جس کو مولانا رومی ہی فرماتے ہیں-

در رہ منزل پہلے کہ خطرہ یاست بجان　　　شرط اول قدم آنست کہ مجنون باشی

غرض یہ راہ محض زبانی قیل وقال اور جمع خرچ سے طے نہیں ہو سکتی اس میں ضرورت ہے کام کرنے کی اور ہر مشکل کے لئے تیار ہو کر قدم رکھنے کی اور اگر یہ بات نہیں تو قدم ہی نہ رکھے عشق و محبت کا دعویٰ ہی نہ کرے اور کیا ہے تو یہ عزم و ارادہ کرکے قدم رکھے کہ سب آنے والی دشواریوں کا مقابلہ کرے گا- اسی کو عارف شیرازی رحمتہ الہ علیہ فرماتے ہیں-

یا مکن با پیلنان دوستی　　　پابناکن خانہ بر انداز پیل

اور اگر اس کی برداشت نہ کر سکا تو اس کے متعلق مولانا رومی فرماتے ہیں-

تو بیک زخمے گریزانی ز عشق　　　تو بجز نامے چہ میدانی ز عشق

جو زہر زخمے تو پر کینہ شوی　　　پس کجا بے صیقل آئینہ شوی

اور یہ سب دشواریاں اور مشکلات جو اس راہ میں حائل نظر آتی ہیں صرف ایک چیز کے پیدا کر لینے سے آسان اور سہل ہو جائیں گی وہ چیز خداوند جل جلالہ کیساتھ محبت ہے اور اسی کی شدت کا نام عشق ہے اس کے قلب میں پیدا ہونے سے تمام دشواریاں آسان نظر آنے لگیں گی یہی وہ چیز ہے کہ محبوب کے سوا سب کو فنا کر دیتی ہے اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں-

عشق آن شعلہ است کو چوں بروخت　　　ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

یہاں پر مولانا کے اس قول میں محبت حق مراد ہے یہ عشق مراد نہیں ہے جس کو آج کل "بوالہوس" لئے پھرتے ہیں وہ تو فسق ہے، نفس پرستی ہے، ہوا پرستی ہے[1]-

اس تفصیل سے دو امر متحقق ہوتے ہیں اول یہ مولانا اشرف علی تھانوی نے شعراء عجم خصوصاً مولانا جلال الدین رومی سے بھرپور استفادہ لیا ہے- ساتھ ساتھ وہ رومی کی شرح کا فریضہ بھی ادا کرتے جاتے ہیں- آپ نے جابجا مولانا روم کے اشعار کی مدد سے بڑے بڑے دقیق مسائل تصوف، مسئلہ تنزلات الستہ، وحدت الوجود وغیرہ کی آسان اور عمدہ تفسیر کی ہے-[2]

---

[1] مولانا اشرف علی تھانوی، الافاضات الیومیہ، مرتبہ شبیر علی، اشرف المطالعہ تھانہ بھون، دسمبر 1940ء، حصہ ششم، ملفوظ نمبر 50، ص 38، 39-

[2] التکشف عن مہمات التصوف، ص 84، 112، 114 نیز دیکھئے "مسائل المثنوی" مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف-



اقبال کا رومی سے کسب فیض :

مولانا کے بارے میں تو یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ اول و آخر رومی کے پرستار تھے لیکن ابتدائی زندگی میں وہ رومی کے پرستار نہ تھے [1] ۔ انہوں نے رومی کا باقاعدہ مطالعہ اپنے مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعی ارتقا" کی تیاری کیلئے شروع کیا۔ [2] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کتاب کا زیادہ حصہ انگلستان جانے سے پہلے تیار ہو چکا تھا۔ [3] یہی وہ کتاب ہے جس میں اقبال نے سب سے پہلے رومی کا تذکرہ کیا ہے [4]۔ اقبال نے اسلام کی اخلاقی تعلیم اور صوفی کا پیغام محبت کیلئے رومی کا حوالہ دیا ہے۔

"Love all and forget your own individuality in doing good to other, Says Rumi:

"To win other people's hearts is the greatest pilgrimage and one heart in worth more than a thousands Kabah.

Kakah is a more Cottage of Abrahom; but the heart is the very home of God."

اقبال نے ان لائنوں میں مثنوی کے ان اشعار کو بیان کیا ہے۔

دل بدست آور کہ حج اکبر است　　از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بنگاہ خلیل اکبر است　　دل گذر گاہ جلیل اکبر است

اقبال نے ان اشعار کی وساطت سے اسلامی اخوت سے آگے بڑھ کر انسان دوستی کا پرچار کیا ہے۔

1۔ اقبال اور مسلم مفکرین ص 132-

2۔ ایضاً-

3۔ اقبال شناسی کے زاویے۔ ص 142-

4۔ ایضاً-

5. The Development of metaphysics in pasia, P.83



اس کتاب میں رومی کے اشعار کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

"O Thou Pleasaul Madness, Love!. Thou physician of all our ill!

Thou plato and galan of our Soul! [1]

مسلمان صوفیاء کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ حقیقت ازل حسن مطلق ہے جس کے انوار اس دنیا میں منعکس ہو رہے ہیں۔ تخلیق کائنات اظہار حسن ہی کا نتیجہ ہے اور عشق اس کا پہلا ثمر عشق وہ آگ ہے جو ماسوا اللہ کو جلا ڈالتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ کائنات کے متعلق یہی نظریہ بعد میں بایزید بسطامی کے ہاں "فنا" "Impersonal Absorption" کے تصور میں ظاہر ہوا[2]۔ اور شاید یہ نظریہ اپنی نشوونما میں ہندو ازم سے متاثر ہوا۔[3] اقبال کی مذکورہ بالا لائنیں رومی کے ان اشعار کی ترجمانی کرتی ہیں۔

شادباش اے عشق خوش سو دائے ما
اے طبیب جملہ علت جائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما
اے تو فلاطون و جالینوس ما [4]

اقبال کے تاثرات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "نظریہ فنا" ہندوؤں سے ماخوذ ہے جس کو بعد ازاں منصور حلاج نے پھیلایا ہے۔[5] بظاہر ان اشعار میں وہ بات دیکھائی نہیں دیتی جس کا ذکر اقبال کر رہے ہیں۔ مولانا تھانوی نے ان اشعار پر جو تقریر لکھی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ "تجھ (عشق) سے سب امراض کا علاج ہو جاتا ہے۔ نخوت و ناموس کا دفعیہ ہوتا ہے۔ عشق کو اس عار و ننگ کے دفع کرنے میں بہ نسبت دوسرے اخلاق ذمیہ کے ایک خاص خصوصیت کیونکہ عشق کیلئے ذلت لازم ہے اور ذلت و ناموس جمع نہیں ہوتے ایک کے غلبہ سے دوسرا جاتا رہتا ہے۔[6] "

حضرت تھانوی کی یہ شرح عشق کی مدح میں ہے۔ ہندوؤں کے نظریہ فناء سے اسے کچھ نسبت نہیں ہے۔

1۔ The development of Metaphysics in Prsia, P89.

2۔ اقبال شناسی کے زاویے، ص 142

3۔ The development of metaphysics in persia, P.89

4۔ مثنوی معنوی مولوی، جلد اول، ص دفتر اول، ص 33

5۔ The Development of Metaphysics in Persia, P.89.

6۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "کلید مثنوی" تالیفات اشرفیہ، ملتان، دفتر اول، جلد اول، ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ، ص 8۔



"مابعد الطبیعی" کے بعد آپ نے ۱۹۱۱ء میں اسرار خودی لکھنا شروع کی [1]۔ جو 1915ء میں شائع ہوئی اس مثنوی میں جسے اقبال نے سربستہ اسرار علوم کہا ہے مولانا روم سے استفادہ کا پہلی بار مفصل ذکر کیا ہے اسرار کی تمہید میں فرماتے ہیں۔

باز بر خوانم ز فیضِ پیر روم   دفتر سربستہ اسرر علوم
جان او از شعلہ یاسر مایہ دار   فن فروغ یک نفس مثل شرار [3]۔

ذرا آگے ہی دوبارہ "پیر رومی" کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے تاثیر رومی ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

پیر رومی خاک را اکسیر کرد   از غبار جلوہ یا تعمیر کرد [4]۔

اقبال مثنوی کو فارسی زبان میں قرآن کی حکمت قرار دیتے ہوئے صاحب مثنوی کو پیر حق کے خطاب سے نوازتے ہیں۔

روئے خود بخود پیر حق سرشت   کو بحرف پہلوی قرآن نوشت [5]۔

یہ شعر مولانا جامی کے اس شعر کی بازگشت معلوم ہوتا ہے جس میں انہوں نے مثنوی روم کو "ہست قرآن در زبان پہلوی" کہا ہے۔ مثنوی کی تاثیر کے بارے میں مولانا تھانوی کے اقوال [6]۔ نقل کیے جا چکے ہیں۔ علامہ استحکام خودی کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ عشق کی آگ میں جل کر مستحکم ہو جاتی ہے رومی اور ان کے مرشد شمس تبریزی کی طرف اشارہ ہے۔

شمع خود راہمچو رومی بر فروز   روم را در آتش تبریز سوز [7]۔

ا۔ مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص224۔

2۔ مکتوب اقبال بنام مولانا گرامی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 332۔

3۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص8۔

4۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص8۔

5۔ ایضاً ص9۔

6۔ ایضاً۔

7۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول ص310۔

7۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص21۔



بابائے صحرائی کی نصیحت میں رومی کے مکتب عشق اور شمس تبریز کے سوز و ساز پر 22 اشعار لکھے ہیں۔ [1] ان اشعار سے اقبال کی رومی سے وابستگی کا اندازہ ہوگیا ہے۔ اسرار خودی کے دوسرا حصہ رموز بے خودی کا آغاز بھی رومی کے اس شعر سے ہوتا ہے۔

جہد کن در بے خودی خود را بیاب زود تر واللہ اعلم الصواب [2]

یہ مثنوی 1918ء میں شائع ہوئی اس میں مرشد رومی سے استفادہ کا اعتراف ان الفاظ میں ملتا ہے۔

مرشد رومی چہ خوش فرمودہ است آنہ یم در قطرہ اش آسودہ است [3]

بانگ درا جو 1924ء میں شائع ہوئی [4]۔ اس نظم "خضر راہ" جو اپریل 1922ء میں انجمن حمایت اسلام کے ستیسویں سالانہ جلسہ میں پڑھی گئی [5]۔ اس کے نویں بند کا آخری شعر رومی کا ہے۔

"گفت رومی" ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند
"می ندانی" اول آں بنیاد را ویراں کنند [6]

اقبال نے اس شعر کو نظم کی اختیار کردہ بحر میں لانے کیلئے پہلے اور دوسرے مصرعے میں "گفت رومی" اور "می ندانی" کا اضافہ کردیا ہے۔ [7] ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق کے مطابق رومی کا صرف یہی ایک شعر بانگ درا میں ملتا ہے۔ [8] اسرار رموز کے فوراً بعد 1918ء میں پیام مشرق کی تصنیف کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ جو 1923ء میں اس کی اشاعت پر تمام ہوتا ہے [9]۔ اس کتاب کے آغاز و انتساب ہی میں مرشد رومی کا ذکر "دانائے پاک فطرت" اور موت و حیات کے رازداں کے طور پر ہوا ہے۔

---

[1] کلیات اقبال (فارسی) ص 66،65۔

[2] یہ شعر مثنوی معنوی مولوی، دفتر سوم صفحہ 88 پر معمول تبدیلی کے ہمراہ دیکھا جاسکتا ہے۔

[3] کلیات اقبال (فارسی)، ص 131۔

[4] یوسف سلیم چشتی، شرح بانگ درا، ص 3، نیز دیکھیے "اقبال کی طویل نظمیں"، ضمیمہ 2، ص 246۔

[5] بشیر احمد ڈار نے یہ تاریخ 1421 لکھی ہے (دیکھیے اقبال شناسی کے زاویے، ص 152) مولانا غلام رسول مہر نے اپریل 1922ء لکھا ہے (مطالب بانگ درا، ص 283) جب کہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب نے سیارہ اقبال نمبر کے حوالے سے 6 اپریل کا دن تحقیق کیا ہے۔ (اقبال کی طویل نظمیں، ص 103)۔

[6] کلیات اقبال (اردو)، ص 264۔

[7] مطالب بانگ درا، ص 296۔

[8] اقبال اور مسلم مفکرین، ص 133۔

[9] یوسف سلیم چشتی، شرح پیام مشرق، ص 14۔



لالہ طور (رباعیات) میں صرف ایک جگہ روم کی نسبت سے رومی کا ذکر ہوا ہے جب آپ ذات پات اور رنگ و نسل پر چوٹ کرتے ہیں۔[1] پیام مشرق کے حصہ افکار میں دو جگہوں پر رومی کا حوالہ دیا ہے۔ "حکمت و شعر" کے پہلے دو اشعار میں بو علی سینا اور رومی کی مناسبت سے فلسفہ اور عشق کا موازنہ کیا ہے اور بو علی کی حکمت پر رومی کے عشق کو با مراد قرار دیا ہے۔[2] ایک اور نظم "عشق" میں لکھتے ہیں کہ رومی سے فارابی تک تمام تر فتوحات عشق ہی کی مرہون منت ہیں[3]۔ "مے باقی" کے عنوان سے پیام مشرق میں 43 غزلیات ہیں غزل 23 اور 29 کے آخری اشعار ہیں "پیر حرم"[4]۔ اور "مرشد رومی"[5]۔ کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

دونوں اشعار کا حاصل رومی سے کسب فیض کا اعتراف ہے۔ نقش فرہنگ میں "جلال و ہیگل" کے عنوان سے ایک نظم موجود ہے۔ جس میں جرمن فلسفی اور رومی کے افکار پر پانچ پانچ اشعار کے ذریعے ایک تقابل پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں "ہیگل کے اشعار اپنی وسعت کے باوجود ایک سراب کی مانند ہیں جس کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے جب کہ رومی کا عشق خدا رسیدہ ہے"[6]۔

"جلال و گوئٹے" نامی نظم میں یہی مضمون ایک دوسرے پیرائے میں بیان کیا ہے۔ یہ وہی گوئٹے ہے جس کے "دیوان مغربی" سے متاثر ہو کر اقبال نے پیام مشرق لکھی۔[7] اس نظم میں آپ نے رومی کو پیر عجم کا لقب دیا ہے اور گوئٹے کو

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 248۔

2۔ ایضاً ص 276۔

3۔ ایضاً ص 303۔

4۔ ایضاً ص 335۔

5۔ ایضاً ص 341۔

6۔ ایضاً ص 372۔

7۔ مقدمہ پیام مشرق، مشمولہ، مقالات اقبال، ص 241۔



"نیست پیغمبر دے دارد کتاب" [1]۔ یہی بات آپ رومی کیلئے کہہ چکے ہیں [2]۔ شاعر نے واقعہ ابلیس و آدم کے پس منظر میں عقل و عشق کا انجام بیان کیا ہے اور آخری شعر رومی کا نقل کیا ہے۔ جس میں عقل کو ابلیس اور عشق کو آدم سے منسوب کیا گیا ہے۔ [3]۔

پیام مشرق میں رومی کا آخری ذکر رومی ہی کی زبانی ہوا ہے یہاں اقبال نے برونگ، بائرن اور غالب کا موازنہ رومی سے کیا ہے اور اس تقابل میں بادہ اور ساغر کا تلازمہ غالب سے اخذ کیا ہے۔ [4]۔ یہ شعراء زندگی کی شراب میں آمیزش کے قائل ہیں لیکن رومی منبع حیات (خدا) سے براہ راست تعلق پیدا کرنا چاہتا ہے چنانچہ رومی کہتا ہے۔

آمیز شے کجا گہر پاک کجا

از تاک بادہ گرم و در ساغر افگنم [5]۔

"زبور عجم" پیام مشرق اور بانگ درا کے بعد 1927ء میں شائع ہوئی۔ اقبال نے اپنی اس کتاب کو "نغان نیم شبی" کہا ہے اور اس پر تنہائی میں غور و فکر کی دعوت دی ہے۔ [6]۔ بقول آپ کے یہ وہ صدا ہے کہ جس سے ہزار سالہ مردہ تن مسلم میں زندگی در آئے گی۔

"زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را" [7]۔

زبور عجم کے پہلے حصہ میں فقط ایک شعر میں روم اور تبریز کے رموز (تصوف) پر فخر کیا گیا ہے۔ اس میں اقبال نے اپنے آپ کو برہمن زادہ کہا ہے۔

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی

برہمن زادہ رمز آشنائے روم و تبریز است [8]۔

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 376۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً، ص 377۔

4۔ شرح پیام مشرق، ص 603۔

5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 382۔

6۔ کلیات اقبال (اردو) ص 331۔

7۔ کلیات اقبال (فارسی) ص 399۔

8۔ ایضاً، ص 405۔



دوسرا حصہ جو 75 نغموں یا غزلوں پر مشتمل ہے مولانا رومی کے ذکر سے یکسر خالی ہے۔[1] زبور عجم کے تیسرے حصے کا عنوان "گلشن راز جدید" ہے اس میں شاعر کی جانب سے 9 منظوم سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ "جن کے جوابات فلسفیانہ موشگافیوں سے تعلق رکھتے ہیں"[2]۔ یہ مثنوی بقول اقبال سعد الدین محمود شبستری کی "گلشن راز" کا بطرز جدید جواب ہے"[3]۔ مثنوی شبستری میں قدیم خالص وحدت وجود کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔[4] اقبال نے اس نظریہ کی مخالفت کی ہے اور جدید مغربی فلسفہ کی بجائے رومی کے سوز و ساز کو اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اور اگر قوم اقبال کے سوز حیات سے اپنے دلوں کو نہیں گرماتی تو پھر ضمیر کی موت مرنے کیلئے تیار رہے۔

شرارے جستہ گیر از دردنم ۔۔۔ کہ من مانند رومی گرم خونم

دگرنہ آتش از تہذیب بوگیر ۔۔۔ برون خو یفروز اندروں میر[5]۔

بندگی نامہ میں اقبال نے آخری بار رومی کا ذکر کیا ہے۔ فنون لطیفہ غلاماں، موسیقی کے ضمن میں صورت و معنی پر بحث کرتے ہوئے اپنی فکر کو رومی کی فکری بصیرت کا مرہون منت قرار دیا ہے۔

راز معنی مرشد رومی کشود ۔۔۔ فکر فن بر آستانش در سجود[6]۔

زبور عجم کے بعد 1931ء کے آخر میں جاوید نامہ کو مکمل کیا اور فروری 1232ء میں یہ کتاب پہلی مرتبہ شائع[7] ہوئی۔ یہ ایک بلند پایہ عالمانہ کتاب ہے جس کے ماخذ قرآن، احادیث، نبوی اور مثنوی معنوی بیان کئے جاتے ہیں[8]۔ مولانا عبدالسلام ندوی کا کہنا ہے کہ ڈاکٹر صاحب اس کتاب میں ڈیوائن کامیڈی، فتوحات مکیہ اور رسالہ الغفوان سے متاثر ہوئے ہیں۔[9] یہ خطبات کے بعد اقبال کی مشکل ترین کتاب۔ بقول شاعر اس میں ایک اور جہان و آسمان کی باتیں ہیں۔[10]

1۔ اقبال کامل، ص 100۔

2۔ ایضاً۔

3۔ کلیات اقبال فارسی)، ص 537۔

4۔ اقبال شناسی کے زاویے، ص 148۔

5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 567۔

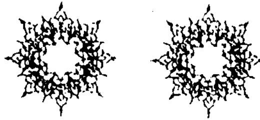
6۔ ایضاً، ص 577۔

7۔ یوسف سلیم چشتی، شرح جاوید نامہ، ص 10۔

8۔ ایضاً۔

9۔ اقبال کامل، ص 102۔

10۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 599۔



جاوید نامہ وہ کتاب ہے جس کا آغاز و انجام رومی کے تذکرہ سے ہوتا ہے۔ جابجا رومی کے اشعار اور غزلیں ملتی ہیں۔ تمہید زمینی میں شاعر عالم بے چینی میں رومی کی غزل گاتا ہے[1]۔ اقبال کی پرسوز آواز سن کر رومی کی روح برآمد ہوتی ہے۔ اقبال اس سے متعدد سوالات کرتے ہیں۔ رومی اس استفسار کے جواب میں ایک طویل تقریر کرتے ہیں۔[2] جس میں عشق کی ماہیت، تسخیر کائنات اور روح وغیرہ کا ذکر ہے۔ یہاں رومی اپنے عاشق (اقبال) کو وہ نگاہ عنایت کرتا ہے جو راز ہائے درون پردہ بھی دیکھ لیتی ہے۔ اسی سے متصل اقبال مولانا روم کے یہ دو اشعار لائے ہیں جو معرفت کی سطح عظمت کے حامل ہیں۔[3]

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر[4]

رومی کے اس خطاب سے اقبال کی جان بے تاب ہو جاتی ہے۔ "از کلاش جان من بیشاب شد"[5] اور پھر رومی کی معیت و رہنمائی میں وہ آسمانوں کی سیر کو چل نکلتے ہیں۔ رومی کا واعظ جاری رہتا ہے۔ اور سفر کی مناسبت سے یہ وحیت کرتے ہیں۔

گفت رومی از گمانہا پاک شو
خوگر رسم و راہ افلاک شو[6]

عارف ہندی سے جو چاند کی غار میں خلوت گزیں ہے[7] اقبال کی ملاقات ہوتی ہے۔ وہ رومی سے سوال کرتے ہیں

گفت با رومی کہ ہمراہ تو کیست
در نگاہش آرزو ے زند گیت[8]

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 606۔ اسی غزل کے آخری تین اشعار اقبال نے اسرار خودی کے آغاز میں نقل کئے ہیں۔ کلیات دیوان شمس تبریزی" میں اس غزل کے 24 اشعار ملتے ہیں اقبال نے صرف 19 اشعار اخذ کئے ہیں پوری غزل کا آہنگ ملاحظہ کرنے کیلئے دیکھئے (مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، کلیات دیوان شمس تبریزی" مرتبہ مقدمہ و تصحیح وغیرہ مولوی محمد عباسی، انتشارات نشر طلوع، تہران، بہمن ۱۳۵۳ ص ۱۶۶(۱۶۶)۔

[2] کلیات اقبال (فارسی)، ص 607 تا 612۔

[3] علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر، فضل سنز، کراچی، دسمبر 1993ء، ص 328۔

[4] کلیات اقبال (فارسی)، ص 611۔

[5] ایضاً ص 613۔

[6] ایضاً ص 32۔

[7] ایضاً ص 620۔

[8] ایضاً ص 622۔



رومی اقبال کا تفصیلی تعارف کراتے ہیں دراصل ان آٹھ اشعار میں اقبال اپنی ذات میں ان خصوصیات کو گنواتے ہیں جو رومی کو پسند ہیں۔[1]
یہ اقبال کے فلسفہ ناتمام کے چند اہم نقاط ہیں بطور نمونہ دو اشعار دیکھئے۔

مردے اندر جستجو آوارہ تابتے بافطرت سیارہ
چوں عقاب افتد بصیر ملی مہر گرم رو اندر طواف ز پہر [2]

اس کے بعد اقبال رومی اور سوا شواتر (عارف ہندی) کی گفتگو سے مستفید ہوتا ہے۔ عارف ہند سے ہندو فلسفہ کی بڑی حیات بخش تشریح ہوتی ہے۔ شاید اسی لئے اقبال ہندی اقوام کو پیغام حریت دیتا ہے۔ اس کے بعد رومی اقبال کو فلک زیرہ پر لے جاتے ہیں۔ رومی اپنی ایک غزل پڑھتے ہیں۔ [3] اس تمام سفر میں اقبال رومی کی زبان سے حقائق و معارف بیان کرواتے ہیں۔ کتاب کے آخر میں نئی نسل کو یہ تاکید کرتے ہیں کہ "وہ پیر رومی کو اپنا رہنما بنائیں جو مغز اور چھلکے میں امتیاز رکھتا ہے اور کوچہ عشق میں ثابت رہتا ہے۔ [4] یہاں اقبال کے وہ اشعار بہت اہم نظر آتے ہیں جن میں آپ نے یہ شکایت کی ہے کہ لوگوں نے مثنوی کی روح کو نہیں سمجھا اقبال ظاہر پرست، پیروں اور سادھوں پر چوٹ کرتے ہیں کہ ان لوگوں نے مثنوی سے رقص بدن ہی کا جواز لیا ہے اور رقص جاں جو اصل چیز ہے یکسر بے اعتنائی کی ہے۔

شرح او کردند و او راکس ندید معنی او چوں غزال از مار سید
رقص تن از حرف او آمو ختند چشم را از رقص جاں بر دو تفتند
رقص تن در گریش آرد خاک را رقص جاں برھم زند افلاک را
علم و حکم از رقص جاں آیدبدست ہم زمیں ہم آسماں آید بدست [5]

بال جبریل 1935ء میں شائع ہوئی یہ کتاب اقبال کی ساری عمر کی ریاضت کا نچوڑ ہے اور اس میں ان کا جوہر اپنی سطح عظمت کی انتہائی بلندیوں پر جلوہ فرما ہے۔ [6] اس کتاب میں اقبال نے رومی کا نو جگہوں پر ذکر کیا ہے۔ [7]

1۔ اقبال اور مسلم مفکرین، ص 146۔
2۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 623۔
3۔ ایضاً ص 681۔
4۔ ایضاً ص 796۔
5۔ ایضاً۔
6۔ اقبال ہمارے عظیم شاعر، ص 389۔
7۔ کلیات اقبال (اردو) دیکھئے صفحات 303، 309، 320، 331، 348، 359، 363، 391۔



مفصل و مسلسل تذکرہ، "پیرومرید"[1] کے مکالمہ میں ملتا ہے اس گفتگو میں رومی کے چھبیس اشعار نقل ہوئے ہیں۔ جن سے مثنوی کے حقائق و مصارف کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

ضرب کلیم مئی 1936ء میں علامہ کی وفات سے دو سال پہلے شائع ہوئی۔[2] اس میں تین مقامات پر رومی کا نام ملتا ہے اول "ذکر و فکر" میں رومی، عطار اور بوعلی سینا کا ذکر ہے۔[3] دوسری جگہ "فردوس" میں رومی اور سنائی کی حلاج کے بارے میں گفتگو ہے[4] اور تیسری جگہ "رومی" کے عنوان سے تین اشعار پر مشتمل ایک نظم ہے۔[3] اس نظم میں اقبال نے رومی کی عظمت بیان کی ہے اور مخاطب پر یہ راز فاش کیا ہے کہ تری خودی کا ساز و نغمہ رومی کے بغیر بیکار ہے۔

ضرب کلیم کی اشاعت کے بعد ان کی دوسری مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق" مثنوی مسافر[6] ستمبر 1936ء میں شائع ہوئی اقبال اس مثنوی کا خود بیان کرتے ہیں۔ "شب سہ اپریل 1936ء کو رد دار الاقبال بھوپال بودم سید احمد خاں درخواب دیدم فرموزند کہ از علالت خویش در حضور رسالت تاب عرض کن"[7] اس مثنوی میں دو مرتبہ رومی سے استفادہ کا ذکر ہے آغاز پیر رومی کی مدح سے ہوتا ہے۔

پیر رومی مرشد روشن ضمیر کاروان عشق دستی را امیر[8]

اس کو کہتے ہیں کہ اس پاک سرمت نے نوازنے میری طبیعت کے اندر ہنگامہ پیدا کر دیا ہے۔ ساری تمہید یہی رنگ لئے ہوئے ہے۔ "در اسرار شریعت" کے پہلے شعر میں رومی سے کسب فیض کا اعتراف ہے۔

نکتہ یا از پیر روم آموختم خویش رادر حرف او وا سوختم[9]

1۔ کلیات اقبال (اردو) دیکھئے صفات 426 تا 434۔
2۔ یوسف سلیم چشتی، شرح ضرب کلیم، ص 3۔
3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 485۔
4۔ ایضاً ص 580۔
5۔ ایضاً ص 583۔
6۔ یہ مثنوی بال جبریل کی اشاعت سے پہلے لکھی جا چکی تھی۔ (اقبال کامل، ص 105)۔
7۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 844۔
8۔ ایضاً ص 803۔
9۔ ایضاً ص 825۔



مثنوی مسافر چار مقامات پر رومی کا ذکر ہے۔ "خطاب بہ اقوام سرحد" میں فرماتے ہیں۔

ز آتش مردان حق می سوزمت نکتہ از پیر روم آموزمت [1]

اس کے بعد جو تقریر [2] فرمائی ہے اس کا خلاصہ آپ ہی کے شعر میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی [3]

مزار حکیم سنائی پر سنائی رومی علمی روابط کا ذکر بڑی عقیدت سے کیا ہے۔ [4] ایک غزل [5] میں رومی کا ذکر ہے۔ وادی سینا میں عالم وارفتگی میں اقبال رومی کا شعر پڑھتا ہے۔

شعر رومی خواند و خندید و گریست [6]

ارمغان حجاز علامہ اقبال کی آخری کتاب ہے۔ جو نومبر 1938ء میں شائع ہوئی۔ فریضہ حج کی تیاری اس کتاب کی تحریک تصنیف بنی۔ [7] جاوید نامہ کے بعد ارمغان حجاز ہی میں رومی کا ذکر سب سے زیادہ ہے۔ ابتداء ایک دعائیہ رباعی سے ہوتا ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ سے رومی کا جذب، خسرو کا سوز اور رومی کے صدق و اخلاص کی تمنا کی گئی ہے۔ [8] ایک رباعی میں رومی کے روحانی اسرار دیکھنے کا ذکر ہے اور رات عصر کہن اور خود کو عصر رواں سے نبرد آزما دکھایا ہے۔ [9] اسی کتاب میں ایک جگہ رومی کے عنوان سے دس رباعیاں موزوں فرمائی ہیں اور تمام میں بہ انداز مختلف رومی سے استفادہ کا ذکر کیا ہے۔ کہیں رومی کی شراب کہن کا ذکر ہے جو ہرن کو شیر دل بنا دیتی ہے اور کہیں اس شراب کے ایک جام کی قیمت ملک پرویز [10] بتاتے ہیں۔

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 855۔

2۔ ایضاً ص 854 تا 856۔

3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 348۔

4۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 862۔

5۔ ایضاً ص 872۔

6۔ ایضاً ص 872۔

7۔ اقبال کامل، ص 106 نیز دیکھئے یوسف سلیم چشتی کی شرح ارمغان حجاز، ص 463۔

8۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 897۔

9۔ ایضاً ص 938۔

10۔ ایضاً ص 957۔



ایک رباعی میں رومی کا فقر تو دوسری میں اس کی خودی سے فیض کا ذکر ہے۔

بروے من در دل باز کروند
زخاک من جہانے ساز کروند
زفیض او گرفتم اعتبار لے
کہ بامن ماہ و انجم ساز کروند [1]

"حضر عالم انسانی" کے ذیل میں ایک رباعی میں پیرو مرشد کی نصیحت سناتے ہیں کہ "ظاہری علوم کی نکتہ آفرینیوں کو سننے سے بہتر ہے کہ کسی اللہ والے کے پاس چند لمحے گزار لئے جائیں۔ [2] ۔ "بہ یاران طریق" میں منطق کے مقابلہ میں پیر رومی اور جامی کے عارفانہ کلام کی فضیلت بیان کرتے ہیں۔ [3] ارمغان حجاز کے (اردو) کی نظموں، رباعیات اور غزلوں میں رومی کا تذکرہ مفقود ہے۔

ارمغان حجاز کے ذکر کے ساتھ ہی یہ بحث بھی تمام ہوتی ہے کہ مولانا تھانوی اور اقبال کے ہاں مولانا جلال الدین رومی کا کیا مقام و مرتبہ ہے نیز ان حضرات نے آپ سے کس قدر اور کس اسلوب و طرز پر استفادہ کیا ہے۔

رومی کے دو منفرد شارح، تھانوی اور اقبال

ساتھ ہی ساتھ یہ اندازہ بھی ہوا کہ یہ حضرات خاص طور پر اقبال نے رومی کی شرح طریق پر کی ہے اور باتوں ہی باتوں میں حکمت رومی بیان کر جاتے ہیں کہ قاری کو شارح و شروح ہر دو کی علمی جستجو ہونے لگتی ہے۔ اور غالباً رومی کے شارحوں کا ایک مقصد بھی ہے کہ اس عارف کو ایک بار پھر پڑھا جائے کچھ نئے انداز سے کچھ مختلف زاویوں سے۔ لیکن اس سے پہلے یہ سوال اپنی جگہ پر بہت اہم ہے کہ اب تک مثنوی کو کس کس نقطہ نگاہ سے پڑھا گیا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا تجزیہ کچھ یوں ہے۔

> "مثنوی کے زمانہ تصنیف سے لے کر آج تک اس کے مطالعہ سے چار مختلف مطمع نظر او مقصد نظر آتے ہیں۔ اول زبان کی مشکلات کے نقطہ نظر سے مطالعہ دوم صوفیانہ اسرار و معارف کے نقطہ نظر سے سوم علم و ادب کے نقطہ نظر سے، چہارم علوم اجتماعیہ اور فلسفہ و حکمت کے نقطہ نظر سے [4]۔ "

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 959۔

2۔ ایضاً، ص 993۔

3۔ ایضاً، ص 1014۔

4۔ مسائل اقبال، ص 38۔



ڈاکٹر موصوف نے چند شروح [1] کا ذکر اسی پس منظر میں کیا ہے۔ ملا بحر العلوم (1819ء/ 1295ھ) کی شرح مثنوی فارسی ادب اور علم الکلام میں بہت بلند ہے انہوں نے مثنوی کو علم الکلام اور محی الدین ابن عربی کے متصوفانہ نقطہ نظر سے پڑھا اور اس کی ایسی شرح لکھی کہ جس میں فتوحات مکیہ کا پورا پورا رنگ منعکس ہے۔ [2] اس اعتبار سے یہ شرح بھی قدیم تحریک کا تتمہ ہے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد ہی مثنوی کو ایک مختلف زاویے سے دیکھنے کی تحریک کی بنیاد پڑی۔ مولانا شبلی نعمانی (1857ء- 1914ھ) کی کتاب "سوانح مولانا روم" اس کا نقطہ آغاز ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے حکمت رومی کا (جدید زمانے میں) پہلا علمی تعارف ہوا۔ [3] اس کتاب کا ایک خاصہ یہ ہے کہ اس نے "مثنوی کو ابن عربی کے اثرات سے نجات دلا کر غزالی کی تحریک تجدید دین و تکمیل اخلاق سے منسلک کر دیا۔ [4] "

اقبال (1876ء -1938ء) اور تھانوی (1863ء -1943ء) نے بھی رومی کی شرح کی ہے۔ اقبال نے رومی پر کوئی باقاعدہ شرح اور کتاب نہیں لکھی۔ لیکن گزشتہ بحث کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن و حدیث کے بعد فکر خیال کے ماخذ میں رومی کو سنگ بنیاد کی حیثیت حاصل ہے۔ [5]

دوسری طرف مولانا تھانوی نے مثنوی کی مفصل شرح "کلید مثنوی" لکھی ہے۔ (تفصیل آئندہ آتی ہے) نیز مخصوص مسائل مثنوی پر "مسائل المثنوی" کے نام سے ایک رسالہ بھی مرتب کیا ہے۔ مولانا روم کے شارحوں میں ایک نام ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (1895ء- 1959ء) کا بھی ہے۔ ان کی کتاب "حکمت رومی" اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت کرتی ہے۔ [6] یہ شرح آٹھ ابواب پر مشتمل ہے۔ عشق رومی، الہام، وحدت الوجود، آدم، صورت و معنی، عالم اسباب، علت و معلول اور جبر و قدر، ڈاکٹر خلیفہ نے مولانا رومی کے افکار کے ابلاغ کیلئے قرآنی آیات اور احادیث نبوی سے استدلال کیا ہے۔ یہ شرح مذاہب عالم کے تقابلی جائزہ کا بھی ایک منظر پیش کرتی ہے۔ علوم جدیدہ مثلاً سائنس اور سائنسدانوں پر بھی عمدہ بحثیں۔

1۔ "مطالعہ رومی میں اقبال کا مقام" مشمولہ مسائل اقبال، ص 38-

2۔ ایضاً ص 39-

3۔ ایضاً ص 37-

4۔ ایضاً ص 39-

5۔ "تشریح و مطالعہ اقبال" مشمولہ مسائل اقبال، ص 26-

6۔ ایضاً ص 42-



ملتی ہیں مثلاً عشق کے باب میں قانون تجاذب کی شرح میں لکھتے ہیں۔

"کائنات میں جو اجسام اور اجرام ہیں وہ باہمی کشش سے قائم ہیں، اسی نظریہ کائنات کو نیوٹن نے ریاضیات سے ثابت کیا لیکن عارف رومی کا عرفان اور وجدان اس سے صدیوں قبل اس کی طرف اشارہ کر گیا"۔[1]

وحدت الوجود کی بحث میں شنکر اچاریہ، بدھ مت، یونانی فلسفہ، سقراط، افلاطون، نوپن چار، ولیم جیمز کے افکار کے علاوہ مجدد الف ثانی، فتاویٰ عزیزیہ، قاضی ثناء اللہ پانی پتی، مولانا شبلی، احمد حسن کانپوری سے بھی استفادہ کیا ہے۔ حافظ، سعدی، غالب، میر اور اکبر الہ آبادی کے اشعار کا برمحل استعمال بھی کیا ہے۔ لیکن اس تمام تر تقابلی جائزہ کے باوجود یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ مولانا روم کو وجودی کہا جائے یا شہودی؟ لکھتے ہیں

"تمام مثنوی کو پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا پر کسی قسم کا لیبل لگانا مشکل ہے"[2]۔ البتہ جبر و قدر کی بحث میں آپ نے مولانا کیلئے جبر کی بجائے قدر اور اختیار کو اختیار کیا ہے۔ اور ایک معتدل راہ کی نشاندہی کی ہے۔ قرآنی آیات اور احادیث سے جبریوں کے دلائل کی تردید کی ہے۔ چنانچہ **"جف القلم بما هو كائن"** کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ "اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کاتب تقدیر نے لوح تقدیر پر جو لکھنا تھا لکھ دیا اب کچھ کمی و بیشی نہیں ہو سکتی۔ بلکہ تقدیر اصل میں ایسے قوانین کا نام ہے جن میں تبدیلی نہیں ہوتی"[3]۔ مولانا حکیم اختر صاحب نے معارف مثنوی میں اس حدیث کی یہی شرح کی ہے اسی طرح حدیث "**ما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن**" سے قناعت عمل کی بجائے سعی و کوشش کو اخذ کیا ہے۔[4] حکمت رومی کے مطالعہ کے دوران کہیں کہیں یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ نے نقد و جرح کے ذریعے نتائج کی بجائے مولانا کے اشعار اور ان کے تراجم پر اکتفا کیا ہے جب کہ اشعار یا ترجمہ پر دو میں سے صرف ایک چیز کفایت کر سکتی تھی بہرحال اس شرح میں رومی بیک وقت قدیم اور جدید صوفی اور مفکر نظر آتے ہیں۔ یہ کتاب ثقافت اسلامیہ لاہور نے پہلی بار 1955ء میں شائع کی یہ ادارہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ہی کا صدقہ جاریہ ہے۔[5] اس ادارہ نے اسلامی

---

[1] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، "حکمت رومی"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار سوم 1981ء، ص 30۔

[2] ایضاً ص 115۔

[3] ایضاً ص 235۔

[4] ایضاً۔

[5] اردو انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز، ص 677۔



علوم و فنون کے علاوہ مولانا رومی اور اقبال پر خصوصی کام کیا ہے۔ "مولانا رومی حیات و افکار نامی" کتاب ڈاکٹر افضل اقبال کی انگریزی کتاب "Life and work of Rumi" کا ترجمہ اسی ادارہ کی کاوش ہے۔ اس کتاب کا بیشتر حصہ رومی کے عہد اور حالات پر مشتمل ہے۔[1] ایک خاص بات جو حکمت رومی میں نظر نہیں آتی رومی کا تغزل ہے۔[2] حیات و کائنات، علم و عقل، جبر و قدر، عشق کی ماہیت وغیرہ اس کے خاص موضوعات ہیں۔ اس کتاب کی خاص بات اس کے تحقیقی ماخذ ہیں جو حواشی کی صورت میں ہر باب کے آخر میں داد تحقیق دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

مثنوی کی اردو شروح میں ایک قابل ذکر شرح "مفتاح العلوم" ہے جو مولانا محمد نذیر عرشی نے بڑی محنت اور محبت سے لکھی ہے۔ یہ 1925ء میں مکمل ہوئی[3]۔ ڈاکٹر خلیفہ نے بھی اس شرح سے استفادہ[4] کیا ہے "اس کتاب میں مثنوی کے ہر شعر کی تشریح لغات، ترکیب نحوی، صنائع، عروض، ترجمہ، مطلب، نکتہ، مسئلہ فقہیہ اور رفع شبہات جیسے عنوانات کے تحت کی گئی ہے۔[5] " ساتھ ساتھ حاشیہ میں مختلف مضامین قرآن، حدیث، تصوف و سلوک، عقائد، مسائل فقہیہ، تراجم و سیر، روایات، تشریحات و تحقیقات، مذاہب باطلہ، اخلاق و ادب، منطق و حکمت، اصول علوم دینیہ، تحقیقات ادبیہ کے عنوانات قائم کئے ہیں اور ہر جلد کے آغاز میں ان کی فہرست مرتب کی گئی ہے۔ جس سے مسئلہ کی تلاش میں بہت آسانی رہتی ہے۔ مثنوی میں صنائع کا لفظی و معنوی استعمال بکثرت ہوا ہے شارح نے ان کو خوب کھولا ہے۔[6] شارح نے دیباچہ میں شرح کے ماخذ کی ایک طویل فہرست بھی فراہم کی ہے۔ جس سے مفتاح العلوم کی تحقیقی حیثیت بھی عیاں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں مصنف نے "مکاشفات رضویہ (محمد رضا، شرح مولانا روم (بحرالعلوم)، مثنوی شریف محشی (مولانا احمد احسن کانپوری) اور مولانا اشرف علی تھانوی کی شرح "کلید مثنوی" کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔[7]

1۔ ڈاکٹر امجد افضل، "مولانا رومی، حیات و افکار" مترجمہ بشر محمود اختر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار اول، 1979ء، باب اول، دوم، اور سوم۔

2۔ ایضاً ص باب چہارم۔

3۔ مولانا محمد نذیر عرشی، "دیباچہ مفتاح العلوم"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد، دفتر اول، حصہ اول، ص 14۔

4۔ حکمت رومی، ص 111۔

5۔ دیباچہ مفتاح العلوم، ص 7۔

6۔ ایضاً ص 9۔

7۔ دیباچہ مفتاح العلوم، ص 14۔



مفتاح العلوم میں مثنوی کے ہر شعر کی تشریح کا اہتمام کیا گیا ہے۔[1] چنانچہ متن مثنوی کی بحث بہت اہمیت اختیار کر گئی ہے۔ مولانا عرشی خود فرماتے ہیں۔

"ہماری شرح کا متن مشہور نسخے کی نقل ہے۔ جو 1865ء میں مطبع نول کشور میں منشی کالکا پرشاد موجد کی کتابت سے طبع ہوا۔ یہی نسخہ حرف بہ حرف شرح بحرالعلوم کا متن ہے۔ ہم کو یہ معلوم نہیں کہ خود حضرت مولانا بحرالعلوم نے اس نسخے کے مطابق اپنی شرح کا متن لکھا ہے۔ یا پہلے یہ شرح حامل المتن نہیں تھی۔ پھر کسی ناقل نے یا اہل مطبع نے مثنوی کے اشعار اس نسخے کے موافق موقع بہ موقع بحر العلوم میں درج کر دیئے اس نسخے کے مقابل ہمارے زیر نظر کلید مثنوی کا متن ہے"[2]۔

اس سے پہلے کہ کلید مثنوی کے اسلوب نگارش کی طرف آئیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی مکتب فکر سے متاثر دو شروح کا اجمالی ذکر ہو جائے مولانا ابوالحسن ندوی کا مقالہ جو تاریخ دعوت و عزیمت کی زینت ہے۔ اور مولانا حکیم اختر اختر صاحب، کی معارف مثنوی جسے اس زمانے کی آسان فہم اور عوامی مزاج کی شرح کہا جا سکتا ہے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی کا شمار دور حاضر کے جدید اور روشن خیال علماء اسلام میں کیا جاتا ہے۔ کاروان زندگی، پرانے چراغ، اور تاریخ دعوت و عزیمت آپ کی معروف کتب ہیں۔ موخرالذکر کتاب کی آخر بحث مولانا جلال الدین رومی اور ان کی مثنوی ہے۔ یہ کوئی باقاعدہ شرح نہیں ہے تاہم معارف و مضامین مثنوی کو جس متکلمانہ انداز سے بیان کیا گیا ہے اس سے بڑی بڑی شروح کا دامن خالی ہے۔ مثنوی کا تعارف ان الفاظ میں کرتے ہیں "مثنوی علم کلام کی بے اعتدالیوں اور عقل کی ہوس پرستی کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے بلکہ اعلان جنگ ہے اور وہ ایک ایسے نئے علم کلام کی بنیاد ہے جس کی بدلتے ہوئے عالم اسلام کو سخت ضرورت تھی۔[3]

1۔ دیباچہ مفتاح العلوم، دفتر اول، حصہ اول، ص 7۔

2۔ ایضاً ص 13۔

3۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، جلد اول، ص 337۔



عقائد و علم کلام کی بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کر گئے ہیں۔

"مولانا اگرچہ اشعری مکتب خیال کے کہنہ مشق استاد اور متبحر عالم ہیں۔ مگر وہ اپنے ذاتی تجربہ او موہبت ربانی سے عقائد و کلام میں مجتہد کا درجہ رکھتے ہیں اور ایک نئے علم کلام کے بانی ہیں، ان کی روش عام متکلمین اور علمائے عقائد سے بالکل علیحدہ ہے اور نسبتاً قرآن مجید کے طرز استدلال اور فطرت سلیم سے زیادہ قریب ہے۔"[1]

مولانا رومی کے علم و فن پر سید صاحب کے یہ 75 صفحات علامہ اقبال کے خیالات و افکار کی نہایت جامع شرح ہیں سید موصوف اقبال پر عربی [2] اور اردو [3] میں کتب رقم فرما چکے ہیں۔ شاعر مشرق سے آپ کی عقیدت طبقہ علماء میں معروف چلی آتی ہے۔ آپ نے 15 سال کی عمر میں لاہور آکر اقبال کو ان کی ایک نظم عربی [4] میں ترجمہ کر کے سنائی اقبال سے آپ کی عقیدت و دلچسپی یوں بھی ظاہر ہے کہ حال ہی میں (23 تا 28 اکتوبر 98ء) لاہور تشریف لائے تو حسب عادت مزار اقبال پر فاتحہ کیلئے گئے۔[5] دعوت و عزیمت ہی میں مثنوی کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے علامہ اقبال کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

"ہندوستان میں اہل علم کی ایک بڑی تعداد ہے جو اس حقیقت کا صاف اعتراف کرتے ہیں کہ ان کو مثنوی کی بدولت دوبارہ دولت اسلام نصیب ہوئی ہے اور وہ اس کے فیض سے مسلمان اور صاحب ایمان ہیں۔ ان میں بیسویں صدی کے سب سے بڑے مسلمان فلسفی اور مفکر (ڈاکٹر محمد اقبال) بھی تھے جنھوں نے شیخ رومی کے فیض و ارشاد اور اپنے تلمذ و استرشاد کا جابجا اعتراف کیا ہے۔[6]"

اس قدر مختصر و جامع انداز میں مولانا رومی کی فکر کو بیان کر دینا آپ ہی کا حصہ ہے۔

۱۔ تاریخ دعوت و عزیمت، ص 383۔

2۔ "روائع اقبال" یہ کتاب دمشق سے 1960ء میں شائع ہوئی جس نے عالم عرب کو اقبال سے روشناس کرایا۔

3۔ "نقوش اقبال" یہ روائع اقبال ہی کا اردو ترجمہ ہے جس میں دو مقالات کا اضافہ ہوا ہے۔

4۔ "چاند" ماہنامہ "الرشید" لاہور، جلد 26، شمارہ 3، نومبر 1997ء، ص 8۔

5۔ پانچ روزہ مصروفیات کیلئے ملاحظہ فرمائیں ماہنامہ "الحق" کے شمارہ جات (جنوری، فروری 1998ء) میں مدیر رسالہ "جناب راشد الحق حقانی" کا مضمون "مفکر اسلام مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کی خدمت میں پانچ روز" نیز دیکھئے روزنامہ نوائے وقت "سنڈے میگزین" 4 جنوری (اتوار) 1998ء، ص 2 اور 3۔

6۔ تاریخ دعوت و عزیمت، جلد اول، ص 398، 399۔



مولانا حکیم اختر صاحب بھی دور حاضر کے معروف عالم اور صوفی ہیں۔ جو مولانا شاہ ابرار الحق صاحب اور شاہ عبدالغنی پھولپوری[1] کے واسطے سے مولانا اشرف علی تھانوی سے منسوب ہیں۔ آپ نے "معارف مثنوی" کے نام سے مثنوی مولانا روم کی شرح فرمائی ہے۔ مقدمہ سوانح مولانا روم اور تقاریظ کی صورت علماء کرام و مشائخ عظام کے تاثرات کتاب کا اہم حصہ ہیں۔ حکیم صاحب نے مثنوی کی منتخب حکایت کی شرح نہایت آسان اور عام فہم انداز میں کی ہے۔ یہ شرح ایک عام آدمی جو مسائل سے زیادہ اصلاح احوال کی طرف متوجہ ہے کیلئے نہایت مفید چیز ہے۔ منظومات مثنوی کے زیر عنوان مسائل مثنوی پر بھی قلم اٹھایا ہے اس شرح کی ایک خصوصیت بہت اہم ہے کہ شارح موضوع کے اعتبار سے مختلف اشعار یکجا کرکے ان کی موثر اور دلپذیر شرح فرما دی ہے۔ مسئلہ تقدیر پر یہ اشعار نقل کرکے نوشتہ تقدیر کی شرح ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

معنی جف القلم کے ایں بود
کہ جفایا بادفا یکساں بود[2]۔

"نوشتہ تقدیر کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ ہم خیر و شر میں مجبور ہیں تقدیر الٰہی کا مفہوم یہ ہے کہ ہم اپنے اختیار و ارادہ سے جو خیر و شر کرنے والے تھے حق تعالیٰ شانہ نے اپنے علم ازلی ابدی سے اس کو محفوظ فرما دیا ہے۔ پس اسی علم الٰہی کا نام تقدیر ہے اس سے یہ کیا لازم آتا ہے کہ انہوں نے ہمیں مجبور کر دیا ہے"[3]۔

حکیم اختر صاحب نے معارف مثنوی کے ذریعہ مثنوی مولوی کو خواص و عام میں عام کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے یہی بات مولانا اشرف علی تھانوی کے بارے میں کہی ہے۔

"مولانا شاہ اشرف علی تھانوی نے مثنوی کا ذوق عام کیا ہے"[4]۔

1۔ عبدالحق (مرتب)، اشرف السوانح، لکھنؤ 1357ھ / 1938ء، حصہ سوم، ص 338-
2۔ مثنوی معنوی مولوی، جلد پنجم، دفتر پنجم، ص 319-
3۔ مولانا حکیم محمد اختر، "معارف مثنوی" کتب خانہ مظہری، کراچی، سن ندارد، حصہ دوم، ص 396-
4۔ مسائل اقبال، حاشیہ ص 42-



مولانا اشرف علی تھانوی مثنوی کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"واقعی مثنوی تبرک کلام ہے اس کی برکت سے اللہ تعالیٰ کیساتھ تعلق ضرور ہو جاتا ہے اور مثنوی میں یہ اثر ہے تو کلام اللہ میں کیا اثر ہوگا اس کو خود سمجھ لیا جاوے"[1]۔

مولانا جلال الدین رومی کی اسی تصنیف "مثنوی مولوی معنوی" کی شرح مولانا تھانوی نے کلید مثنوی کے نام سے کی ہے اس کی وجہ تصنیف کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"مثنوی کی مختصر شرح اردو زبان میں لکھ دی جاوے جس میں اصل مطلب یا جس مسئلہ پر اصل مطلب موقوف ہو سلیس تقریر میں پورا آجائے اور الحاد و زندقہ یا حشو و زوائد آنے نہ پاوے اب بنام خدائے برتر اس کو شروع کرتا ہوں اور "کلید مثنوی" نام رکھتا ہو"[2]۔

کلید مثنوی کا آغاز ۱۳۳۳ھ سے پہلے کا ہے کیونکہ دفتر ششم (جلد دوم) کی تکمیل ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۴ء میں ہوئی[3]۔ مولانا تھانوی کے بیان کے مطابق دفتر دوم کے فوائد ۲۸ صفر ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۵ء کو تمام ہوئے۔[4]۔ اس کے اولین ایڈیشن اشرف المطابع، تھانہ بھون اور کتب خانہ اشرفیہ دہلی کے شائع ہوئے۔ شرح روم کے کچھ لیکچر (واعظ) مولانا شبیر علی اور مولوی حبیب احمد نے منضبط کیے چنانچہ حضرت تھانوی نے ان دفاتر کی شرح کو شرح شبیری اور شرح حبیبی کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

خصوصیات کلید مثنوی :

کلید مثنوی ایک ضخیم کتاب ہے اس کے خصائص کا تعین اور تذکرہ کیلئے وقت درکار ہے تاہم مولانا تھانوی نے خود ہی چند امور کا ذکر فرمایا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے اس شرح میں غیر ضروری مباحث اور خارجی مضامین سے اجتناب کیا ہے۔ لیکن ضروری قید، شرطیا توضیح کی تشریح کر دی گئی ہے۔ بیان مطلب میں حتی الامکان سلیس تقریر اختیار کی گئی ہے کہ جن کو فن سے ذرا بھی مناسبت ہوگی اس کو مطلب، بالکل آئینہ ہو جائے گا۔ تقریر میں مضامین کا باہم ارتباط کو نہایت اہتمام

1۔ انفاس عیسیٰ، حصہ اول، ص 310۔

2۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "کلید مثنوی"، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۱۱ھ، دفتر اول، جلد اول، ص ۲۔

3۔ کلید مثنوی، دفتر ششم، جلد دوم، ص 243۔

4۔ کلید مثنوی، دفتر دوم، جلد اول، ص 316۔



سے ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ایک نہایت اہم خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ "کسی مقام پر اپنے علم و وسعت کے موافق کسی مضمون کو نہ حدود شرعیہ سے خارج ہونے دیا ہے اور نہ دائرہ تصوف سے باہر قدم رکھنے دیا ہے۔"[1] ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں۔ "میں نے شرح مثنوی میں ان امور کا التزام کیا ہے کہ نہ شریعت سے خروج ہو نہ فن تصوف سے خروج ہو اور توجیہہ میں تکلف نہ آنے پائے"[2]۔ جہاں کوئی مسئلہ محتاج تفصیل تھا یا کسی شبہ کا دفع ضروری تھا یا کسی آیت و حدیث یا خود مولانا کے دوسرے مقام کے کسی کلام یا دوسرے اکابر کے اقوال سے کسی مضمون کا تعارض دفع کرنا مقصود تھا یا اور ایسا ہی کوئی امر مہم تھا تو اس کو بعد تقریر اصل مضمون کے حرف "ف" (فائدہ) بڑھا کر لکھ دیا گیا ہے اور حاشیہ پر اس کا عنوان بھی لکھ دیا ہے۔

اس تالیف کی ایک بہت بڑی خصوصیت یہ ہے کہ شارح نے اس میں کسی محشی و شارح کا اتباع تقلیدی اور اعتقاد جامد نہیں کیا ہے۔ اور نہ ہی کسی کے خلاف یا رد و قدح کا قصہ کیا ہے۔ البتہ کسی ضروری شبہ سے کسی پر رد لازم آگیا تو مجبوری ہے۔[3]

کلید مثنوی کا تنقیدی و تحقیقی معیار :

مولانا جلال الدین رومی نے زلزلہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ زمینی بخارات کی وجہ سے نہیں آتا بلکہ حکم باری تعالیٰ اور کوہ قاف کی وجہ سے آتا ہے۔

نزد آں کس کہ نداند عقلش ایں — زلزلہ ہست از بخارات زمیں
این بخارات زمیں نبود بداں — زائر حق مست و ازاں کوہ گراں[4]

مولانا تھانوی نے ان اشعار کی شرح میں لکھا ہے۔ "مولانا نے فلاسفہ کی دو باتوں کا رد کیا ہے۔ اول یہ کہ زلزلہ زمین موثر بالذات ہے اس کا رد یوں فرمایا ہے کہ موثر حقیقی حق سبحانہ ہیں۔ دوم یہ کہ

1۔ مولانا تھانوی، کلید مثنوی، دفتر اول، ص 308۔
2۔ الافاضات الیومیہ، ص حصہ اول، (مجلس خاص 17 رمضان المبارک 1350ھ / 1931ء، ص 193۔
3۔ کلید مثنوی، دفتر اول، ص 308۔
4۔ مثنوی مولوی معنوی، دفتر چہارم، ص 391۔



وہ سبب بخارات زمین ہیں، اور اس کا ردیوں فرمایا ہے کہ نہیں بلکہ وہ پہاڑ کوہ قاف ہے سو رد اول تو مولانا کا نہایت درست ہے مگر رد دوم صحیح نہیں اس لئے کہ اس پہاڑ کا وجود ہی دنیا میں نہیں مولانا نے کسی کی نقل پر یا شہرت پر اپنی رائے قائم کی ہے۔ لیکن یہ نقل اور شہرت صحیح نہیں ہے۔"[1]

اسی طرح مولانا رومی کی بیان کردہ احادیث و روایات کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ اور اثباتاً یا نفساً تحقیق کی ہے۔ مولانا تھانوی نے بلاشبہ اس شرح میں اپنا عالمانہ استدلال برقرار رکھا ہے۔ اور افراط و تفریط سے مبرا ایک ایسی شرح فرمائی ہے۔ جو بیک وقت مفصل بھی ہے اور جامع بھی ہے۔ اگرچہ مولانا نے اس کو آسان اور عام فہم بنانے کی مقدور بھر کوشش کی ہے۔[2] لیکن پھر اس میں مستعمل علمی اصطلاحات کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بیک وقت آسان بھی ہے اور مشکل بھی۔ بہرالحال یہ ایک بات ہے جو یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ یہ شرح "کلید مثنوی" مثنوی معنوی کی تفہیم و تبلیغ اور تصنیف و تالیف کے ضمن میں ایک تاریخی اور علمی دستاویز اور متن کی حیثیت رکھتی ہے۔

1۔ کلید مثنوی، دفتر چہارم، جلد 15، ص 262۔

2۔ کلید مثنوی، دفتر اول، ص جلد اول، ص 308۔



باب چہارم

"سیاسی نظریات"

(اجمال)

گریزاز طرز جمہوری، غلام پختہ کار شعر
کہ از مغز دو صد فر فکر انسانے نمی آید
(اقبال)

مسلمانوں کے ساتھ جو کچھ اطراف ہندوستان میں ہو رہا ہے۔ ظاہر ہے اور یہ سب مسلمانوں کے غیر منظم ہونے کی بدولت ہے اور ان سب خرابیوں کی جڑ جمہوریت ہے۔

(تھانوی)

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کے سیاسی نظریات

مولانا تھانوی کے سیاسی نظریات :

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے" تو آسان لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اس کی رہنمائی سے محروم نہیں ہے۔ اس کی کاملیت کا دعویٰ خود قران نے کیا ہے۔

"الیوم اکملت لکم دینکم.... رضیت لکم الاسلام دینا" [1]

گویا ہر طرح سے کامل اور مکمل دین ہے۔ [2] یہ آسان اور قابل عمل دین ہے۔ [3] قرآن حکیم نے صرف دین اسلام ہی کو دین حق کے طور پر پیش کیا ہے۔

ان الدین عند اللہ الاسلام [4]

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اس آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ "اللہ نے ہم انسانوں کیلئے جو نظام زندگی اور طریقہ حیات انتخاب فرمایا ہے اس کا نام دین اسلام ہی ہے۔ [5] جس کے اصل معانی سونپ دینے کے ہیں۔ "یعنی ایک مسلم اپنے کو ہمہ تن خدائے واحد کے سپرد کر دے اور جس وقت اس کی طرف سے حکم پائے بے چون و چرا گردن تسلیم جھکا دے" [6] ایک دوسری آیت میں اللہ نے نہایت واضح انداز میں فرمایا ہے۔

و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ [7]

جو شخص اسلام کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کرے گا اس کا طریقہ ہرگز قبول نہ کیا جائے گا۔ [8] ان آیات کی روشنی میں کہا جائے گا کہ حیات انسانی کا جملہ امور سیاست، معیشت اور معاشرت وغیرہ سب دین اسلام کے تابع ہیں۔ جس طرح اسلام نے معاشرت و معیشت کے بارے میں اصول وضع کئے ہیں اسی طرح سیاست و حکومت کے بارے میں مستقل رہنما اصول قائم کئے ہیں۔

1۔ سورۃ المائدۃ، آیت 3-

2۔ "بیان القرآن" جلد اول، ص 354-

3۔ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ، تفسیر عثمانی (محشی) دار التصنیف، کراچی، سن ندارد، ص 66، نیز دیکھئے۔ مولانا عثمانی ہی تصنیف "فضل الباری شرح صحیح البخاری، ادارہ علوم شریعہ، کراچی، اشاعت اول، نومبر 1973ء، جلد اول، ص 45-

4۔ سورۃ آل عمران، آیت ص 19-

5۔ "تفہیم القرآن"، جلد اول، ص 239-

6۔ تفسیر عثمانی، ص 66-

7۔ سورۃ آل عمران، آیت 85-

8۔ تفہیم القرآن، ص جلد اول، ص 270-



اسلام میں سیاست کا مقام

اسلام میں سیاست کا ایک مقام متعین ہے۔ قدیم طرز کا نظام حکومت ہو یا جدید طرز کی جمہوریت یہ بہت ہی مفید ہو سکتی ہے بشرطیکہ اسلام کے بنیادی اصول سیاست و حکومت کے تابع رہے۔ ورنہ افراط و تفریط کا شکار ہو کر انسانی معاشرہ کیلئے شکست و ریخت کا باعث بنے گی۔ شریعت اسلامیہ میں ظاہری احکام کی اطاعت کے علاوہ ان کے مقاصد اور غرض و غایت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ بلکہ عبادات کی اصل روح ہی ان مقاصد کو قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جہاں عبادت کا حکم صادر کیا ہے وہاں اس کی غرض و غایت بھی بیان فرما دی ہے۔ مثلاً نماز کے بارے ارشاد ہوا ہے۔

"ان الصلوٰۃ تنهی عن الفحشاء و المنکر"[1]۔

"مولانا اشرف علی تھانوی" نے "نماز کو اعظم عبادت فرمایا ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبادت اپنے وضع کے اعتبار سے بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روک ٹوک کرتی ہے [2]۔ گویا نماز کی غرض و غایت یہ ہے کہ یہ جملہ اعمال بد سے روکتی ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فی زمانہ نمازیوں کے حالات کیوں نہیں بدلتے نمازوں کی یہ تاثیر کہاں گئی۔ اقبال نے بھی بجا شکوہ کیا ہے۔

رہ گئی رسم اذاں روح بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا تلقین غزالی نہ رہی [3]۔

اب سوال یہ ہے کہ نمازوں کی روح کیوں مر گئی مولانا عبدالماجد دریا بادی آیت بالا کی تفسیر میں یہ عقدہ کھولتے ہیں۔

"نماز میں خاصہ طبعی یہی ہے کہ وہ عظمت الٰہی کا استحضار بار بار کرا کے ہر گناہ و معصیت سے روک دیتی ہے اب گر نماز کے شرائط ہی پورے طور پر ادا نہ کئے جائیں تو اسی نسبت سے ادائے نماز ناقص رہے گی اور پھر اسی مناسبت سے یہ طبعی خاصیت بھی ضعیف و مضمحل رہے گی یہاں تک کہ جو نماز بالکل سطحی اور اوپری ہو گئی اور "روح نماز" سے خالی اس میں برائیوں کی روک تھام والی قوت بھی معدوم ہو گی۔[4]۔

اسی طرح روزہ کی غرض و غایت کے بارے میں فرمایا ہے۔

یاایھا الذین امنو کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون"[5]۔

1۔ سورۃ العنکبوت، آیت 45۔

2۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص 496۔

3۔ کلیات اقبال (اردو)، شیخ علوم علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت ہفتم، نومبر 1986ء، ص 203۔

4۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی، تفسیری ماجدی (اردو)، تاج کمپنی کراچی، سن ندارد، حاشیہ ص 809 (مولانا دریا بادی نے اپنی تفاسیر میں مولانا تھانوی سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ دیباچہ میں لکھتے ہیں "اس تفسیر کے اردو ترجمہ کا جہاں تک تعلق ہے 75 فی صد ہی حکم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کی نقل ہے۔ یہ بامحاورہ اور مطلب خیز ترجمہ ہے مفسر تھانوی کا اصل تفسیر کے علاوہ ان کے زبانی افادات اور ان کی ایک کتاب "مسائل السلوک من کلام ملک الملوک" سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ مسائل تصوف سے متعلق ایسے موقعوں پر حوالہ "مرشد تھانوی" کا دیا گیا ہے۔ (دیباچہ تفسیر ماجدی (اردو)، محررہ دسمبر 1944ء، دریا بار، بنکی)۔

5۔ سورۃ البقرۃ، آیت 183۔

روزہ کا مقصد تقویٰ ہے لیکن بعض روزہ دار ایسے ہیں جن کو بھوک اور پیاس کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔[1] مولانا محمد ذکریا مدنی اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ یہ وہ شخص ہے جو روزہ کے اندر گناہ وغیرہ سے احتراز نہیں کرتا[2]۔ اب جو صاحب روزے کے تقاضے اور شرائط پورے نہیں کرتا روزہ اس کو کیا فائدہ دے سکتا ہے نماز روزہ کی اس بحث سے ایک نکتہ یہ اخذ ہوتا ہے کہ یہ عبادات بذات خود کوئی مقصد نہیں ہیں۔ بلکہ اصلاح نفس اور تقویٰ کے حصول کے ذرائع ہیں گویا جملہ عبادات کی اصل روح تقویٰ کا حصول ہے عبادات ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

"یاایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون"[3]۔

اسی اصول کے تحت "مولانا تھانوی سیاست کو نفاذ دین کا وسیلہ اور ذریعہ سمجھتے ہیں"[4]۔ آپ نے بستر مرگ پر سیاسیات حاضرہ میں دارالعلوم دیوبند کی شرکت کے بارے میں مفصل تقریر فرمائی اس تقریر کو خواجہ عزیز الحسن صاحب مجذوب نے مولانا شبیر علی تھانوی، مولانا جمیل احمد صاحب، ڈپٹی علی سجاد کی موجودگی میں نقل کیا۔[5]۔ آپ نے قرآن حکیم کی یہ تلاوت فرمائی۔

الذین ان مکنھم فی الارض اقاموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور[6]۔

"اور جن لوگوں کو ہم زمین میں حکومت عطا کریں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں اور امر بالمعروف نہی عن المنکر کا فرض انجام دیں اور سب کاموں کا انجام اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔[7]۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا۔

> "اس سے واضح ہوتا ہے کہ دیانات مقصود بالذات ہیں اور سیاسیات وجہاد مقصود اصلی نہیں ہیں بلکہ اقامت دیانت کا وسیلہ ہے یہی وجہ ہے کہ دیانت اور احکام دیانت تو انبیاء علیہم السلام کو مشترک طور پر سب کو دیتے گئے اور سیاسیات وجہاد سب کو نہیں دیا گیا۔ بلکہ جہاں ضرورت مصلحت سمجھی گئی وہاں دیئے گئے ورنہ نہیں وسائل کی یہی شان ہوتی ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہی لئے جاتے ہیں۔[8]۔

1۔ مولانا ظہور الباری اعظمی (فاضل دیوبند) "تفہیم الباری شرح (اردو) صحیح البخاری" دارالاشاعت، کراچی، اشاعت اول دسمبر 1985ء، جلد اول ص 557۔

2۔ محمد ذکریا (شیخ الحدیث)، تبلیغی نصاب (فضائل اعمال) ناشران قرآن، لاہور، سن ندارد، فضائل رمضان، ص 26۔

3۔ سورۃ البقرہ، ص 21۔

4۔ مولانا محمد تقی عثمانی، "حکیم الامت کے سیاسی افکار" ادارہ المعارف، کراچی، مئی 1994ء، 12۔

5۔ خواجہ عزیز الحسن (مرتب)، خاتمۃ السوانح" امداد المطابع تھانہ بھون، 1364ھ، ص 26۔

6۔ سورۃ الحج، آیت 41۔

7۔ بیان القرآن، حصہ دوم، ص 332۔

8۔ "خاتمۃ السوانح، ص 27۔



اس موقعہ پر مولانا تھانوی ممکنہ اشکال کے رفع کیلئے ایک اور آیت کا ذکر کرتے ہیں۔

"وعداللہ الذین امنو منکم و عملو الصلحت لیستخلفنھم فی الارض"[1]۔

بعد ازاں مولانا تھانوی نے ارشاد فرمایا۔

"شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ اس آیت میں اس کے خلاف مضمون ہے جس سے دیانت کا وسیلہ ہونا اور تمکین فی الارض اور سیاست کا مقصود ہونا سمجھ میں آرہا ہے۔ یہاں ایمان و عمل صالح کو شرط قرار دیا جارہا ہے۔ تمکین فی الارض کی جس سے تمکین و سیاست کا مقصود اصلی ہونا لازم آتا ہے۔ سو جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں ایمان اور عمل صالح پر تمکین و شوکت کا وعدہ کیا گیا ہے۔ بہرحال واضح ہو کہ سیاست و دیانت میں سیاست وسیلہ ہے اور دیانت مقصود اصلی ہے"[2]۔

یہی وہ مفہوم ہے جو حضرات خلفاء راشدین نے اپنے اپنے ادوار میں اختیار رکھا خلافت راشدہ کا مقصد سیاست و حکومت نہ تھا ورنہ فقر و فاقہ، زہد و غنا کے کیا معانی اور جواز رہ جاتا ہے۔ قرون اولیٰ میں سیاست و حکومت کا مقصد فقط اللہ کے دین کا بوجھ بالا کرنا اور اللہ کے بندوں میں عدل و انصاف کا قائم کرنا تھا۔[3]۔ پس یہ واقعہ ہے کہ اسلام میں سیاست و حکومت بذات خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ یہ حصول مقاصد کے ذرائع اور وسائل میں ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے لہٰذا اسلام میں وہی سیاست و حکومت مطلوب ہے جو اس مقصد میں ممد و معاون ہو۔ اس کے برعکس جو سیاست اس مقصد کو پورا کرنے کی بجائے دین کے اصل مقاصد میں کتربیونت کر کے انہیں مجروح کرے وہ اسلامی سیاست نہیں ہے خواہ اس کا نام "اسلامی" میں رکھ دیا جائے۔[4]۔

جدا ہو دین سے جو سیاست :

مولانا تھانوی سیاست و حکومت کو "نفاذ دین" کا ذریعہ اور وسیلہ سمجھتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ سیاست کو اقامت دین کے لئے کس طرح استعمال کرتے ہیں۔ مولانا کو اس سے اتفاق ہے کہ سیاست و حکومت طاقت کا مرکز

1۔ سورہ نور، آیت 55۔

2۔ خاتمہ السوانح، ص 27۔

3۔ علامہ پرویز احمد "شاہکار رسالت" (سوانح عمر فاروق) ادارہ طلوع اسلام، اشاعت چہارم، 1987ء، ص 239۔

4۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 16۔



اور منبع ہوتی ہے۔ گویا یہ قوت نافذہ ہے اور دین کوئی بھی ہو جب تک اس کے پیچھے قوت نافذہ موجود نہ ہو اس کی برتری قائم نہیں کی جا سکتی۔[1] وعظ و نصیحت کے ذریعے آپ چند آدمیوں کو راہ راست پر لائیں گے لیکن حکومت غلط آدمیوں کے ہاتھوں میں ہوگی تو وہ پوری عوام کو غلط راہ پر ڈال دیں گے اسی لئے مولانا تھانوی نے فرمایا ہے کہ "حکومت کو فروغ دین سہل ہے" حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ بازار میں وہ بیٹھے جو فقیہ ہو مطلب یہ تھا کہ جتنے لوگ خرید و فروخت کریں گے تو معاملات ایسے لوگوں سے پڑیں گے تو سب کے سب فقیہ ہو جائیں گے اس تدبیر سے سارے ملک کو درس گاہ اور خانقاہ بنادیا تھا بڑی لطیف تدبیر تھی حکومت سے سب کام سہولت سے بن سکتے ہیں۔[2] لیکن یہ سب اسی وقت ممکن العمل ہو سکتا ہے۔ جب دین و سیاست میں دوئی نہ ہو چنانچہ مولانا بالکل صاف الفاظ میں فرمایا ہے "جس طرح طریقت کو شریعت سے الگ نہیں کیا جا سکتا اسی طرح شریعت اور سیاست کو جدا جدا نہیں کیا جا سکتا"[3]۔ اسی مسئلہ کی تفہیم کے لئے مولانا تھانوی نے قائداعظم کی خدمت میں ایک وفد[4] بھیجا جس نے نہایت وضاحت اور تاریخی حوالوں سے یہ ثابت کیا کہ دین و سیاست کی علیحدگی سے ہندوستان کی ملت اسلامیہ پر مضراثرات مرتب ہوں گے اور قائداعظم نے بھی وفد کی موقف کو تسلیم کیا[5]۔ دراصل دین و سیاست کی دوئی کا فلسفہ عیسائیت کا نظریہ ہے مشہور قول ہے "قیصر کا حق قیصر کو دو اور کلیسیا کا حق کلیسیا کو دو" جس کا حاصل یہ ہے کہ مذہب کا سیاست سے کوئی تعلق نہیں ہے دونوں کا دائرہ عمل مختلف ہے[6]۔ اگر دین و سیاست کی اس تفریق کو تسلیم کر لیا جائے تو دنیا میں فساد برپا ہو جاتا ہے ہر طرف ظلم و جبر کا راج قائم ہو جاتا ہے۔ حجاج بن یوسف کے نام سے کون واقف نہیں ہے اللہ کی ذات پر کامل یقین رکھتا تھا۔ غیرت اسلامی اس کی ضرب المثل ہے نماز پڑھتا تھا اور شب زندہ دار تھا[7]۔ لیکن دین و سیاست کی علیحدگی کا قائل تھا اپنے خلاف کوئی بات سننا گوارا نہ کرتا تھا ہزاروں آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا[8]۔ جو نتیجہ تھا سیاست و حکومت کو دین سے آزاد کرنے کا علامہ اقبال نے ایسے ہی موقع فرمایا ہے۔

1۔ "اقبال کا تصور دین"۔

2۔ پروفیسر مسعود احسن علوی (مرتب) "ارشادات حکیم الامت" ادارہ اسلامیات، لاہور، طبع ثانی، جنوری 1983ء، ص 540۔

3۔ "الافاضات الیومیہ" جلد اول، ص 19۔

4۔ منشی عبدالرحمٰن خان "تعمیر پاکستان اور علمائے ربانی" ادارہ اسلامیات، لاہور، طبع امام جولائی 1992ء، ص 66 (یہ وفد مولانا مفتی محمد شفیع، مفسر "معارف القرآن" مولانا ظفر احمد عثمانی اور مولانا شبیر علی تھانوی پر مشتمل تھا 12 فروری 1939ء کو دہلی میں قائداعظم سے ملاقات کی، (تعمیر پاکستان اور علماء ربانی ص 65، 66)۔

5۔ ایضاً ص 66۔

6۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 10۔

7۔ مولانا اشرف علی تھانوی کا بیان ہے کہ حجاج بن یوسف ایک شب میں تین سو (۳۰۰) نوافل ادا کرتا تھا (الافاضات الیومیہ، جلد پنجم، دسمبر 1939ء، ص 118)۔

8۔ شاہ معین الدین ندوی "تاریخ اسلام" ناشران قرآن، لاہور، سن ندارد، جلد دوم، ص 466۔



جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی [1]

مولانا سید احمد رضا نے جو "علامہ انور شاہ کشمیری" کے تلمیذ خاص ہیں۔ بہت خوب یاد دہانی کرائی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی نظر سے علامہ کا یہ شعر گزر چکا تھا۔ گویا آپ نے اس شعر کی تشریح میں فرمایا ہے۔

"جس طرح دین کو سیاست سے الگ کردیں تو وہ چنگیزیت و فسطائیت ہو جاتی ہے اسی طرح اگر سیاست کو دین سے جدا کردیں تو وہ رہبانیت بن جاتی ہے۔ اس لئے زعماء ملت و علماء امت کا اہم ترین فریضہ ہے کہ وہ نہ صرف دونوں کے مستحکم رشتہ کو شکست و ریخت سے بچائیں بلکہ اس کے استحکام کیلئے اپنی پوری پوری جدوجہد صرف کردیں" [2]

انسانی زندگی "اخلاقیات" سے عبارت ہے۔ حیات انسانی کے کسی بھی شعبہ سے اخلاقی عنصر کو خارج کر دیجئے پھر دیکھئے وہاں کیسے کیسے انقلابات رونما ہوتے ہیں حضور کی ایک حدیث کا مفہوم ہے کہ آدمی بے حیا ہو جائے پھر جو چاہے کرے اقبال بھی یہی کہتے ہیں کہ جب سیاست اخلاقی اصولوں سے آزاد ہو جاتی ہے تو وہ شیطان کی غلام ہو جاتی ہے۔ انسان احتساب کے خوف سے بے باک ہو جاتا ہے اور اس پر مردہ ضمیری غالب آجاتی ہے۔

جو حق بات ہو مجھ سے چھپی نہیں رہتی
خدا نے مجھ کو دیا ہے دل خبیر و بصیر
مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لا دین
کنیز اہرمن، دوں نہاد و مردہ ضمیر [3]

بال جبریل میں ایک نظم "دین و سیاست" کے عنوان سے شامل ہے اس نظم میں آپ نے دین و سیاست کے نظریے کی ساری تاریخ بیان کر دی ہے۔ اقبال کی رائے میں دین و سیاست کی دوئی دونوں کیلئے مضر ہے۔ اور اسلام کے اصولوں کے یکسر خلاف ہے۔

1۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 332

2۔ سید احمد رضا فاضل دیوبند (مرتب) "انور الباری" (شرح اردو صحیح البخاری) مجموعہ افادات "انور شاہ کشمیری" مکتبہ ناشر العلوم، بجنور یوپی (انڈیا) سن ندارد، جلد دھم، پیش لفظ، ص 4، ("انوار الباری نے فہرست و حاشے کے ساتھ ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان سے جو 14 جلدوں میں شائع ہوئی ہے)۔

3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 614۔



اسلام دین و سیاست دونوں کا جامع ہے۔ آپ ﷺ بشیر بھی ہیں نذیر بھی، رسول بھی ہیں صاحب امر بھی، چنانچہ آج بھی دنیا کی اس میں ہے کہ دنیا دار و دیندار، صوفی و سیاست دان درویش اور بادشاہ کے امتیاز کو مٹا دیا جائے جو حکمران ہو وہ دینی پیشوا بھی ہو

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دین کیلئے نا مرادی
دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشین کا
بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ایک ہوں جنیدی و اردشیری[1] [2]

انسانیت کی حفاظت کے لئے ضروری ہے کہ دین و سیاست کا مرکز ایک ہو[3]۔ اور اگر حالات کبھی ان کے اجتماع کے لئے سازگار نہ ہوں۔ تو بھی مسلمان کی یہ شان نہیں ہے کہ ان میں خط تفریق کھینچ کر بیٹھ جائے۔ ان حالات میں ارباب سیاست و دین کیلئے لائحہ عمل ہے؟ یہ ایک عصری مسئلہ ہے۔ مولانا تھانوی نے غالباً ایسے ہی ناموزوں حالات کے لئے ایک اصول بتایا ہے۔ اگر اس اصول کو اختیار کیا جائے تو امید ہے دین و سیاست کی دوئی کے اثرات بد سے بہت حد تک محفوظ رہا جا سکتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں "تجربہ کا کام تو لیڈر کریں اور اسی طرح کریں کہ وہ کام کرنے سے قبل علماء سے جائز و ناجائز معلوم کرلیا کریں۔ اور مقام بتلانے کا کام علماء کریں بس اس طرح ہر شخص اپنے فرائض منصبی کا انجام دے اس صورت میں کامیابی کی امید نکل سکتی ہے۔[4]

1۔ "جنیدی اردشیری" تاریخی تلمیحات میں اول الذکر سے مراد حضرت جنید بغدادی ہیں جو طبقہ زہاد صوفیاء اور علماء دین سے ہیں۔ موخر الذکر "اردشیر" کی نسبت شاہ ایران کی طرف ہے جو ارباب سیاست کے نمائندہ ہیں۔

2۔ کلیات اقبال اردو، ص 410۔

3۔ دیکھئے "انور شاہ کشمیری" کا خطبہ صدارت اجلاس ششم جمعیۃ العلماء ہند منعقدہ ۳، ۴ دسمبر 1927ء بمقام پشاور مشمولہ "انور الباری" جلد دھم، ص 6.5.4۔

4۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 8۔



مولانا تھانوی بعض شرعی موانع کے سبب اپنے دور کی سیاسیات و تحریکات میں حصہ نہ لیتے تھے اور ان حالات میں علماء سیاسیات کو مفید خیال کرتے تھے۔ لیکن سیاست میں دین کے عنصر کو شامل دیکھنا چاہیے تھے اس کیلئے تقسیم کار کا اصول اختیار کیا ہے۔ فرمایا۔

"مل کر کام کرنے کے یہ معانی ہیں کہ جس طرح بڑھئی اور معمار مل کر کام کرتے ہیں کہ وہ الگ اپنا کام کرتا ہے وہ الگ اسی طرح لیڈر علماء سے استفتاء کر کے کام کریں یہ نہیں کہ مولوی صاحب بھی لیڈروں کے ساتھ جھنڈا لے کر پہنچ جاویں ہر قوم کیلئے تقسیم خدمات ضروری ہے۔ بدون اس کے کام نہیں چل سکتا بس مطالب قرآن و حدیث اور احکام لیڈروں کو علماء سے پوچھنا چاہیے اور ترقی قومی کے اسباب و مسائل لیڈروں کو سوچنا چاہیے۔"[1]

علماء اور طلباء کی سیاست میں شرکت:

مولانا نے آج سے بہت پہلے حالات کے رخ کو پہچان کر یہ مشورہ دیا ہے کہ حکومت کو اسلامی خطوط پر استوار رکھنے کا اب ایک یہی طریقہ ہے کہ ایک مذہبی مشاورت کی وزارت قائم کر دی جائے جس میں مستند جید علماء کو شامل کیا جائے اور ان کے مشورہ سے تمام شعبوں کو اسلامی حدود میں رکھا جائے یہاں یہ بات لائق توجہ ہے کہ اقبال جہاں سیاست میں علماء کی شرکت کے قائل تھے۔[2] وہاں مجلس قانون ساز ایرانی طرز کی نگران کمیٹیوں کے خلاف تھے اور ان کے التزام کو خطرناک خیال کرتے تھے۔[3] مولانا تھانوی نے روایتی انداز کی مروجہ سیاست جیسے وہ اس دور کی تحریکات کی سیاست کہتے ہیں طلباء و علما کو شرکت کی ترغیب نہیں دی بلکہ حالات کے تقاضوں کو محسوس کرتے ہوئے سیاست سے اجتناب کی تلقین فرمائی ہے۔ "علماء کو تو اپنے لکھنے پڑھنے کی طرف مشغول ہونا چاہیے دیکھئے جس قدر متمدن قومیں اور سیاسی قومیں ہیں ان میں بھی تقسیم عمل ہوئی اگر سب ایک طرف اور ایک کام میں لگ جائیں تو ملک کا نظام درہم برہم ہو جائے گا"[4]

1۔ "انفاس عیسیٰ" حصہ اول ص 360-

2۔ خطاب مسلم کانفرس 21 مارچ 1932ء، مشمولہ "اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی" از ڈاکٹر محمد ریاض، آئینہ ادب، لاہور، اشاعت اول، ص 1978ء، ص 65-

3۔ پروفیسر محمد عثمان، "فکر اسلامی کی تشکیل نو" سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1987ء، ص 189-

4۔ الافاضات الیومیہ، جلد سوم، ص 210-



دراصل مولانا دینی علوم کی تدریس و ترقی کو اہمیت دیتے ہیں یوں بھی مولانا کوئی سیاسی آدمی نہ تھے اور نہ سیاست آپ کا خصوصی موضوع تھا [1]۔ آپ بنیادی طور پر قرآن، حدیث اور تصوف و اصلاح کی طرف راغب تھے ایک ملفوظ میں فرمایا "فقہ حدیث سے مجھے پوری مناسبت نہیں، تفسیر سے گو پوری نہیں لیکن فقہ حدیث کی نسبت بہت زائد ہے بحمد اللہ تصوف سے کامل مناسبت تھے [2]۔ لیکن اس کے باوجود آپ کو سیاسی امور میں عمدہ بصیرت حاصل تھی اور تمام سیاسی امور بھی بطریق احسن حل فرما دیتے تھے۔

"نواب اسماعیل خان" [3]۔ نے قائداعظم کے ایماء پر مولانا سے ایک ملاقات کی اور کچھ سیاسی امور پر مولانا سے گفتگو فرمائی آپ نے تمام سوالات کا آسان جواب مرحمت فرما دیا تو نواب صاحب نے استعجاب کے عالم میں فرمایا "مجھے علم نہ تھا کہ یہ بوریہ نشین نہایت خاموشی سے زندگی بسر کرنے کے باوجود سیاسیات میں ایسی بصیرت رکھتے ہیں" [4]۔

مولانا سیاست کو شجر ممنوعہ خیال نہ کرتے تھے بلکہ عملی و دینی مشاغل و مقاصد کے پیش نظر طلباء اور علماء کی توجہ کو تعلیمی امور پر مرکوز رکھنا چاہتے تھے۔ فرمایا

> "طالب علمی کے زمانے میں کسی اور چیز کی طرف توجہ ہونا تعلیم کو برباد کرنا ہے۔ طالب علم کیلئے یکسوئی اور جمعیت قلبی ضروری ہے۔ اس کے برباد ہونے سے تعلیم برباد ہو جاتی ہے میں نے زمانہ طالب علمی میں "مولانا رشید احمد گنگوہی" سے بیعت ہونے کی درخواست کی تھی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ جب تک کتابیں ختم نہ ہو جائیں اس خیال کو شیطانی خیال سمجھنا۔ واقعی یہ حضرت بڑے حکیم تھے کیسی عجیب بات فرمائی کہ ایک وقت میں قلب دو طرف متوجہ نہیں ہوتا پس ضروری کو غیر ضروری پر ترجیح دینا چاہیے۔ [5]۔"

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ مولانا تھانوی علماء و طلباء کیلئے سیاسیات ہی کو ممنوع قرار نہیں دیتے تھے بلکہ ہر اس تحریک اور دلچسپی سے منع کرتے تھے جو ان کے تدریسی مشاغل میں مزاحم ہو۔ مولانا نے اپنے مرض وفات کے دوران دار العلوم دیوبند

1۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 7۔

2۔ الافاضات الیومیہ، ص جلد چہارم، ص 469۔

3۔ دہلی کے مشہور نواب مصطفیٰ، شیفتہ کے پوتے، بیرسٹر ایم ایل اے اور صدر مسلم لیگ پارلمنٹری بورڈ یوپی تھے۔ قائداعظم کے بے تکلف دوستوں میں شمار ہوتے اور مولانا تھانوی سے بھی عقیدت رکھتے تھے۔

4۔ تعمیر پاکستان اور علمائے ربانی، ص 75۔

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد سوم، ص 34۔



کی سیاسی بلکہ کانگرسی سرگرمیوں کے پس منظر میں فرمایا۔

"میں نے قرآن وسنت اور عمر کے تجربہ، نیز جن بزرگوں کی خدمت کا شرف حاصل ہوا ان سب کے طرز عمل سے مدرسہ کے بارے میں جو کچھ اصلح سمجھا وہ یہ ہے کہ مدارس اور ان کے متعلقین کو سیاسیات سے بالکل مجتنب رہنا چاہیے اور صرف سیاسیات ہی سے نہیں بلکہ ہر اس کام سے جو تعلیمی مشاغل میں خلل انداز ہو اگرچہ وہ کام فی نفسہ کیسا ہی محمود اور مفید کیوں نہ ہو ہمارے بزرگوں نے طلباء کو بیعت کرنے اور سلوک میں مشغول ہونے سے بھی باوجود اس کو اہم سمجھنے کے طالب علمی کے زمانہ میں ہمیشہ منع فرمایا ہے۔ حضرت گنگوہی کبھی کسی طالب علم کو فراغت سے پہلے بیعت نہ فرماتے تھے پھر کسی سیاسی اور ملکی تحریک میں شرکت کیسے گوارا کی جاسکتی ہے۔[1] مدرسہ دیوبند کے سیاسیات میں شرکت کے بارے میں آپ کی اپنی آخری اور مختتم[2] رائے یہ ہے۔

"مدرسہ دیوبند کو سیاسیات سے بالکل الگ رہنا چاہیے اور یہی ہمارے اکابر کا طریق کار تھا کہ تعلیم کے زمانے میں کسی طرف توجہ کو سخت مضر فرماتے تھے اور ظاہر ہے کہ معلمین کے طرز عمل کا طلباء پر بہت زیادہ اثر پڑتا ہے لہٰذا مدرسہ کے مدرسین کو بالخصوص طلبائی مصلحت سے سیاسیات سے علیحدہ رکھنا ضروری ہے۔ اور مدرسی کے دوسری طرف متوجہ ہونے سے تعلیم کے حرج کا بھی مشاہدہ ہے ایک ایسی جماعت کی بھی سخت ضرورت ہے جو محض علم دین کی خدمت کرے"[3]

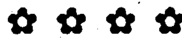
مولانا نے ایک ملفوظ میں دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر عالم کے لئے سیاست میں حصہ لینا ضروری ہے۔ نہ دلائل اس امر کے ساتھ دیتے ہیں آپ نے اپنے موقف میں قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے کہ بعض نبی ایسے گزرے ہیں جو صرف نبی تھے اور انہوں نے اللہ کے حکم سے غیر نبی افراد کو امور سیاست کی انجام دہی کیلئے مامور کیا۔ مثلاً بنی اسرائیل کے ایک نبی حضرت شمویل علیہ السلام جالوت کافر کا مقابلہ کرنے کیلئے حضرت طالوت کو بادشاہ مقرر کیا۔ اس واقعہ سے مولانا نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ نبوت کیلئے سیاست لازم نہیں ہے۔ جب پھر نبی کیلئے سیاست لازم نہیں ہے تو عالم کیلئے سیاست لازم کیسے ہو سکتی ہے۔ یہ بہت طویل ملفوظ ہے۔ جس میں

---

[1] خاتمۃ السوانح، ص 25۔

[2] مولانا نے اس تقریر سے پہلے فرمایا "میں عرصہ سے بیمار ہوں حیات کا اعتبار نہیں اس وقت پھر مدرسہ دیوبند کے بارے میں اپنا خیال صاف صاف ظاہر کرنا چاہتا ہوں کیونکہ مدرسہ دیوبند ایسی چیز نہیں ہے جس کے متعلق میں اپنی مختتم رائے ظاہر کئے بغیر چلا جاؤں" (خاتمۃ السوانح، ص 26)۔

[3] ایضاً۔



اس مسئلہ کی بڑی تفصیل جمع کر دی گئی ہے۔ نقلی دلائل کے ساتھ ساتھ آپ نے عقلی دلائل سے بھی یہ ثابت کیا ہے سیاست میں ہر عالم کیلئے شرعی اور تمدنی اعتبار سے شرکت لازم نہیں ہے۔ مولانا نے ان شخصیات کے ازالہ کیلئے رسالہ "دفع بعض شبہات عن السیاسیات" بھی تحریر کیا ہے"[1]۔

بظاہر مولانا کے حوالہ پر کہ حضرت شمویل علیہ السلام نے ایک غیر نبی کو بادشاہ بنا دیا یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ کیا دین و سیاست الگ الگ تھے۔ اس کے متعدد جواب عرض کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً اول تو شمویلؑ نے ایسا خود نہیں کیا بلکہ اللہ کے حکم سے ایسا کیا تھا۔[2] دوسرے طالوت اور اس کی ساری فوج اللہ اور اس کے نبی کے تابع تھی۔[3] اور اللہ نے ان کو جالوت پر غلبہ عطا کیا[4]۔ ان حالات میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ شعبہ سیاست حضرت شمویل کی نبوت سے باہر کی چیز تھی۔ دوسرے قرآن میں واقعہ جالوت و طالوت ایک عبرت اور نمونہ ہے انبیاء نبی اسرائیل اور ان کی شرائع آیت مسئلہ کیلئے اسوہ نہیں ہیں۔ بلکہ ہر اشکال کے موقعہ پر **لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ**[5] کی آیت ہمارے دھیان میں رہنی چاہیے۔ تیسرے مولانا کے ملفوظات سے گزر چکا ہے کہ اسلام میں سیاست ایک جز کے طور پر شامل ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے مولانا نے اس واقعہ سے ہر عالم کے سیاست میں عدم شرکت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اور یہ کوئی اختلافی امر نہیں ہے۔ پھر مولانا نے تمام علماء کو سیاست سے منع فرمایا بلکہ مصلحتاً ایسے علماء جو شعبہ درس و تدریس سے منسلک ہیں ان کی شرکت کو ناپسند فرمایا ہے اور اس کا پس منظر طلباء کا تعلیمی حرج ہے۔ پس ایسے علماء جو براہ راست مدارس اور تعلیم و تعلم سے منسلک نہیں ہیں۔ سیاست میں حصہ لے سکتے ہیں کیونکہ یہاں وہ علت موجود نہیں ہے جس کی بنیاد پر مولانا علماء کی سیاست میں شرکت کو مناسب خیال نہیں کرتے۔ پھر ایک بات جو قابل توجہ رہنی چاہیے وہ یہ ہے۔ کہ مولانا نے کہیں ایک بار بھی نہیں کہا کہ جملہ علماء کو شرکت سیاست نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ مولانا تو یہ کہتے ہیں کہ تحصیل علم وغیرہ کے لئے علماء کی ایک جماعت کا مخصوص ہونا ضروری ہے۔ گویا باقی علماء حضرات کو سیاست میں شرکت کرنا چاہیے ہاں مولانا کو جو اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ وہ غیر شرعی امور کا سیاست میں داخلہ گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ اور نہ ایسی سیاست میں شرکت

---

[1] الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 343 تا 350۔

[2] دیکھئے سورہ البقرہ، آیت 247۔

[3] دیکھئے سورۃ البقرۃ، آیت 250,249۔

[4] دیکھئے سورۃ البقرۃ، آیت 251۔

[5] سورۃ احزاب، آیت 21۔



کی اجازت دے سکتے تھے جہاں اصلاح کی کوئی امید نظر نہ آئی ہو مثلاً ہندوؤں کے زیر اثر تحریکات وغیرہ علامہ اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ سیاست میں حصہ لے سکتے ہیں بلکہ ان کو لینا چاہیے۔ آپ نے ایک خطبہ میں علماء کو سیاست میں شریک ہونے کا مشورہ دیا۔ ''اسلام میں دین و سیاست کی کوئی حد بندی نہیں اسلئے علماء اب سیاست کو شجر ممنوعہ جاننا ترک کر دیں۔[1] طلباء کی سیاست میں شرکت کے بارے میں بھی مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال کے ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا ہے کہ مولانا طلباء کی سیاست میں شرکت (زمانہ طالب علمی) کو سخت ناپسند فرماتے تھے۔ اسی طرح اقبال بھی تعلیم مکمل ہونے سے پہلے تحریکات میں شرکت کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ یہ بھی اتفاق ہے کہ دونوں حضرات کے ارشادات ہندوستان کی تحریکوں کے پس منظر میں صادر ہوئے ہیں۔

شیخ اعجاز صاحب نے جو علامہ کے بھتیجے تھے 1921ء میں ایل ایل بی کے امتحان میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد علامہ اقبال کے مشورہ سے سیالکوٹ میں وکالت شروع کر دی ان دنوں ہندوستان میں سیاسی تحریک کا بڑا زور تھا اور شیخ اعجاز صاحب دوسرے نوجوانوں کی طرح اس سے متاثر تھے اور تحریک خلافت میں خاصی سرگرمی سے حصہ لیتے تھے ان کے والد نے علامہ سے اس کا ذکر کیا تو جواب میں فرمایا۔ ''اعجاز کو چاہیے کہ پہلے اپنے پیروں پر کھڑا ہو جائے اس کے بعد ملک کی تحریکوں میں شامل ہو''[2]۔

اب تک کی بحث سے سیاست و حکومت کے بارے چند نقاط اخذ ہوئے ہیں۔

مولانا تھانوی اور علامہ اقبال دین و سیاست کی علیحدگی کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ سیاست کو دین کا جز خیال کرتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے ایک اضافی چیز یہ فرمائی ہے کہ اسلام میں سیاست کا ایک خاص مقصد نفاذ اسلام کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ گویا بذات خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ اقامت دین جیسے اعلیٰ مقاصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ و وسیلہ ہے۔ مولانا تھانوی علماء کی سیاست میں شرکت کو ان کے تعلیمی مشاغل کے باعث مضر خیال کرتے ہیں۔ نیز جو علماء تعلیمی اداروں سے وابستہ ہوں وہ سیاسیات کے علاوہ بھی کسی تحریک میں حصہ نہ لیں۔ مقصد یہ ہے کہ طلباء کا تدریسی و تعلیمی نقصان نہ ہو۔ اگر اسی پس منظر میں اقبال سے استفسار کیا جاتا تو آپ بھی مولانا تھانوی کے موافق رائے دیتے جیسا کہ آپ نے شیخ اعجاز کے بارے فرمایا کہ پہلے اپنے پیروں پر کھڑے ہو جائیں پھر سیاست میں حصہ لیں۔

---

[1] اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی، ص 65۔

[2] ''روزگار فقیر''، جلد دوم، ص 180۔



جمہوریت :

جمہوریت کی علامہ اقبال اور مولانا تھانوی دونوں نے مخالفت کی ہے۔ ہر دو حضرات نے اپنے اپنے معروف و مخصوص انداز میں اس نظام حکومت پر بھرپور تنقید کی ہے۔ یہ حضرات اس امر میں بھی متفق ہیں کہ یہ ایک غیر ملکی چیز ہے لیکن جب یہ جمہوریت اپنی اصلی شکل میں صورت پذیر ہوتی ہے اور عملی طور پر اثر انداز ہوتی ہے تو ان حضرات میں یہ امر اختلاف کا باعث بن جاتا ہے۔ خاص طور پر "حق قانون سازی" اقبال یہ اختیار منتخب مجلس قانون ساز، قومی اسمبلی وغیرہ کو تفویض کرتے ہیں جب کہ مولانا اس کے حق میں نہیں ہیں۔ اقبال حق اجتہاد علماء کو نہیں دیتے بلکہ "قومی اسمبلی" کو دیتے ہیں مولانا کے خیال میں یہ ادارہ اس قابل نہیں ہے ایک مجتہد کے فرائض سرانجام دے سکے۔ خصوصاً آج کل کے حالات میں تو مولانا تھانوی کی رائے بہت ہی صائب نظر آتی ہے۔ دوسری بات جو قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ مولانا تھانوی جمہوریت کو کیوں پسند نہیں کرتے بلکہ اس کی جگہ "شخصی حکومت" کو پسند کرتے ہیں۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ اقبال شخصی حکومت کو کیوں پسند نہیں کرتے نیز مولانا تھانوی کن اوصاف کی حامل شخصی حکومت کو پسند کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا نقطہ ہے جہاں ایک لمبا چکر کاٹنے کے بعد ہمارے دونوں مفکر ایک دوسرے سے آملتے ہیں اور ایک ہی راستے پر گامزن دیکھائی دیتے ہیں۔

تاریخی پس منظر :

قرون وسطیٰ میں یورپ میں جو شخصی حکومتیں رائج تھیں۔ وہ مطلق العنان بادشاہتیں تھیں۔ جن میں بادشاہ سیاہ و سفید کا مالک تھا اس کے اشارے کو قانون کی حیثیت حاصل تھی۔ اس مطلق العنانی کے نتیجے میں مدتوں ظلم و ستم اور ناانصافیوں کا بازار گرم رہا موجودہ جمہوریت ان ہی حالات میں رد عمل کے طور پر سامنے آتی ہے۔ چونکہ جمہوریت "شخصی اور مطلق العنان حکومت" کے مقابلے میں عوام کے حقوق کی علمبردار بن کر اٹھی اس لئے ایسی حکومت سے تعبیر کیا گیا جو "بذات خود عوام کی حکومت تھی، عوام کے ذریعے اور عوام کے فائدے کیلئے قائم ہوئی" [1]۔ جمہوریت یونانی لفظ (Democracy) سے ماخوذ ہے جو دو اجزاء سے ترکیب پذیر ہے ایک جز کے معانی جمہور کے اور دوسرے کے معانی حکومت اور قانون کے ہیں۔ گویا یہ ایسی حکومت ہے جس میں عوام اور جمہور کی بڑی تعداد شریک ہو [2]۔ "۔ دوسرے الفاظ میں جمہوریت وہ نظام ہے جس میں اقتدار اعلیٰ سلاطین، امراء، زمینداروں، جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھوں میں نہیں ہوتا بلکہ یہ حق عوام کے منتخب کردہ نمائندوں (مجلس قانون ساز) کے پاس ہوتا ہے۔ [3]۔ "مولانا شبلی نعمانی جمہوری حکومت کی سب سے بڑی

---

[1]۔ یہ جمہوریت کی مشہور عام تعریف ہے جو امریکہ کے سولہویں صدر ابراہیم لنکن سے منسوب کی جاتی ہے۔ مزید وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں۔ (اردو انسائیکلوپیڈیا، ص 378)۔

[2]۔ مولانا محمد حنیف ندوی، "اساسیات اسلام"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 1973ء جلد 205۔

[3]۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، طبع ہفتم، جولائی 1992ء، ص 215۔



خصوصیت یہ بتاتے ہیں "جمہوری اور شخصی حکومت میں جو چیز سب سے بڑھ کر مابہ الامتیاز ہے وہ عوام کی مداخلت اور عدم مداخلت ہے۔ یعنی حکومت میں جس قدر رعایا کو دخل دینے کا حق زیادہ ہوگا اسی قدر اس میں جمہوریت کا عنصر زیادہ ہوگا[1]۔ لہٰذا جمہوریت

کثرت رائے:

کا سب سے پہلا رکن اعظم یہ ہے کہ اس میں عوام کو حاکم اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے اور عوام کا ہر فیصلہ جو کثرت رائے کی بنیاد پر ہوا ہو وہ واجب التعمیل اور ناقابل تنسیخ سمجھا جاتا ہے کثرت رائے اور اس کے فیصلہ پر کوئی قدغن اور کوئی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی۔ اگر دستور حکومت عوام کے نمائندوں کے اختیار قانون سازی پر کوئی پابندی بھی عائد کر دے تو یہ پابندی اس لئے واجب التعمیل نہیں ہوتی کہ یہ عوام سے بالاتر کسی اتھارٹی نے عائد کی ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جسے ہر حال میں ماننا ضروری ہے بلکہ یہ صرف اس لئے واجب التعمیل ہے کہ پابندی خود کثرت رائے نے عائد کی ہے لہٰذا کثرت رائے کسی وقت چاہے تو اسے منسوخ بھی کر سکتی ہے۔[2]۔ اسی قانون احترام کثرت کی بنیاد پر غیر انسانی اور غیر فطری قوانین کا نفاذ عمل میں لایا جاتا ہے۔ یورپ میں اسی قانون جمہوریت کی بنیاد پر زناکاری، لواطت وغیرہ کے قوانین کو تحفظ دیا جاتا ہے۔ قرآن اس "کثرت رائے" کو تسلیم نہیں کرتا۔

وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون[3]۔

مولانا شبیر احمد عثمانی، اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ "مشاہدہ اور تاریخ بتلاتے ہیں کہ دنیا میں ہمیشہ فہیم اور بااصول آدمی تھوڑے رہے ہیں اکثریت ان ہی لوگوں کی ہوتی ہے جو محض خیال، بے اصول اور اٹکل پچو باتوں کی پیروی کرنے والے ہوں[4]۔ " مولانا مودودی نے لکھا ہے "بیشتر لوگ جو دنیا میں بستے ہیں علم کی بجائے قیاس و گمان ہی کی پیروی کرتے ہیں[5]۔ مولانا تھانوی نے جمہوریت پر سب سے بڑا اعتراض اسی زاویے سے کیا ہے۔ وہ ایک لمحہ کیلئے بھی یہ تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہیں کہ اسلام نے جمہوریت کی تعلیم دی ہے یا جمہوریت عین اسلام کے مطابق ہے۔[6]۔ آپ نے جابجا جمہوریت پر انتقاد فرمایا ہے[7]۔ اور اس کے ساتھ ساتھ آپ نے اپنا نظریہ جمہوریت نہایت جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سیاست پر آپ کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے۔ تاہم آپ نے ضرورت کے مطابق

1۔ مولانا شبلی نعمانی، "الفاروق"، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص 188۔

2۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 18۔

3۔ سورۃ الانعام، ص آیت 117۔

4۔ تفسیر عثمانی (محشی)، حاشیہ ص 184۔

5۔ تفہیم القرآن، جلد اول، ص 575۔

6۔ اسلام اور جمہوریت کے اختلافی مباحث کیلئے دیکھئے۔ "ڈاکٹر ابوالفتح محمد صغیر الدین" کا مضمون "جمہوریت اور اسلام"، ماہنامہ "بینات" کراچی، جلد 52، شمارہ 1، محرم الحرام 1410 "مطابق ستمبر 1989ء۔

7۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 17۔



چند مفید رسائل [1] لکھے ہیں جن سے ہندوستان کی سیاست و تحریکات وغیرہ کے بارے میں آپ کے مسلک کی وضاحت ہوتی ہے۔ آپ نے ایک موقعہ پر کثرت رائے کے بارے میں فرمایا۔ "آج کل اکثر امور میں مطلق کثرت رائے کیلئے ایک قاعدہ نکلا ہے کہ کثرت کی طرف فیصلہ کیا جائے مگر اس میں اول تو یہ کلام ہے کہ جس کو آپ کثرت سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں کثرت نہیں ہے کیونکہ تم نے دس پندرہ یا چالیس پچاس آدمیوں کو جمع کر کے ان سے رائے لے لی اور کثرت پر فیصلہ کر دیا حالانکہ کروڑوں آدمی ابھی ایسے ہیں جن سے رائے نہیں لی گئی۔" [2]

---

[1] "الروضتہ الناضرة فی المسائل الحاضرہ" یہ رسالہ نصف ربیع الاول ۱۳۴۰ھ میں تحریر کیا۔ تحریکات حاضرہ، تحریک خلافت، ترک موالات، ہڑتال، بائیکاٹ جیسے امور پر شرعی نقطہ نگاہ سے بحث فرمائی ہے اس رسالہ کے دو اجزاء ہیں۔ "مسائل اور دلائل ۲۰ بیس مسائل ہیں جن پر اسی ترتیب سے عربی میں دلائل قائم کئے گئے ہیں۔ اس رسالہ کی غرض بقول مولانا تھانوی تحریک خلافت وغیرہ کے بارے میں اپنے مسلک کی وضاحت کرنا تھا (مشمولہ) (دیکھئے عزیز الحسن، عبدالحق (مرتبین) اشرف السوانح، لکھنؤ، اشاعت اول صفت ۱۳۵۷ھ، جلد سوم، صفحات ۱۶۹ تا ۱۷۸)

حکایات الشکایات" یہ رسالہ ماہ صفر ۱۳۴۱ھ میں تصنیف فرمایا اس رسالہ کا سبب تحریر مولانا محمود الحسن کی طرف سے جعلی خط تھا جس میں مولانا تھانوی کو تحریکات خلافت وغیرہ کا مخالف بنا کر استفتاء کیا گیا تھا۔ اس خط کا مفصل حوالہ اس تحریر میں موجود ہے۔ بعد ازاں مولانا محمود الحسن نے اس خط کے جعلی ہونے کا اقرار فرمایا یہ ساری مولانا تھانوی کے مضمون (مشمولہ اشرف سوانح حصہ سوم صفحات ۱۸۸ تا ۱۲۹) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ حکایات و الشکایات کیلئے دیکھئے (اشرف السوانح حصہ سوم، ۱۷۹ تا ۱۸۴)

"معاملتہ المسلمین فی مجادلتہ غیر المسلین" یہ رسالہ آپ نے عاشر صفر ۱۳۴۹ھ کو تحریر کیا اور "النور" نمبر ۱۱ جلد ۱۰ بابت ماہ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ میں شائع ہوا دراصل یہ تحریر میاں محمد علوی زمیندار کیرانہ کے سوالات کے جواب میں ہے۔ گاندھی، کانگرس، ترک موالات، بھوک ہڑتال، بائیکاٹ اور عورتوں کے جلسہ جلوس میں شرکت کے متعلق سوالات کا جواب دیا ہے۔ تفصیل کیلئے (اشرف السوانح حصہ سوم، ص ۱۹۶ تا ۲۰۴ مضمون ثامن)

صیافتہ المسلمین عن ضیانہ غیر المسلمین یہ رسالہ آپ نے 24 ربیع الاول ۱۳۴۹ء کو تحریر فرمایا۔ اس رسالہ میں آپ نے غیر مسلم اقوام کے شر سے بچنے کیلئے اکتیس 31 دفعات کی شکل میں ایک لائحہ عمل مرتب کیا ہے۔ یہ بھی ایک استفتاء کے نتیجہ میں تحریر فرمایا۔ پورا رسالہ اشرف السوانح حصہ سوم کے صفحات 209 سے 214 پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

علاوہ ازیں آپ نے الصحف المنشور فی فضائل اعانتہ انگورہ، احکام ایتلاف، ضم شار دلائل فی ذم شار دابل، الحفوظ آلکبیر للحاظ الغفیر، اور قند دیوبند جیسے رسائل تحریر کئے۔ مولانا تھانوی نے وقتاً فوقتاً اپنے ملک و طریقہ کے شرح کے لئے جو مضامین لکھے ہیں وہ ان کے علاوہ ہیں۔ تمام رسائل کے مختصر تعارف کیلئے ملاحظہ فرمائیں (فہرست تالیفات حکیم الامت) مرتبہ ڈاکٹر عبدالحئی صاحب مکتبہ دار العلوم، کراچی، طبع اول رمضان المبارک ۱۴۰۷ھ، صفحات ۲۳۰ اور ۲۳۱)۔

[2] ارشادات حکیم الامت، ص 534۔



مولانا تھانوی کے اس ملفوظ میں انتخابات کے دوران ووٹ ڈالنے کی کم شرح کی طرف واضح اشارہ ہے اکثر مقامات حلقہ جات ایسے ہوتے ہیں جہاں پچاس فیصد ووٹ بھی استعمال نہیں ہوتے پھر کثیر الجماعتی نظام میں ایک جماعت کے حصہ میں جو ووٹ آئیں گے کیا وہ اکثریت کی نمائندگی کرنے کیلئے کافی ہوں گے اس صورت میں کیا اکثریت کے حقوق باطل نہیں ہوں گے۔ پھر مولانا فرماتے ہیں کہ "یہ منتخب ارکان پارلیمنٹ جو قوانین وضع کریں گے وہ عوام کی رائے کے موافق ہوں گے نہیں بلکہ یہ ہزاروں لاکھوں آدمیوں کی رائے کے خلاف ہوتے ہیں تو کیا اس صورت میں کثرت رائے سے حریت باطل نہیں ہوتی" [1] ایک اور ملفوظ میں سواد اعظم اور جمہوریت کے بارے میں فرمایا ہے۔

"آج کل جمہوریت کو شخصیت پر ترجیح دی جاتی ہے۔ جس طرف کثرت رائے ہو وہی سواد اعظم ہے۔ اسی زمانے میں میرے ایک دوست نے اس کے متعلق عجیب اور لطیف بات فرمائی کہ اگر سواد اعظم کے معنی یہ بھی مان لئے جاویں کہ جس طرف زیادہ ہوں تو پھر زمانے کے سواد اعظم مراد نہیں ہے۔ بلکہ خیر القرون کا زمانہ مراد ہے جو غلبہ خیر کا وقت تھا ان لوگوں میں جس طرف مجمع کثیر ہو وہ مراد ہے نہ کہ تم یفشو الکذب کا زمانہ کہ یہ جملہ بتا رہا ہے کہ بعد خیر القرون کے کثرت شر میں ہوگی مجھے تو یہ بات بہت پسند آئی واقعی کام کی بات ہے" [2]۔

اس کثرت کا ایسا رواج ہوا ہے کہ عوام الناس میں جہاں بھی اختلاف رونما ہوا۔ وہاں فوراً طبع آزمائی ہوئی ہے۔ کہ بھائی جمہوریت کا دورہ ہے جس طرف زیادہ آراء ہوں وہ مان لی جائے حتی کہ مسجد مکتب تک کے معاملات اسی اصول پر نپٹائے جاتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے ایک مجلس میں اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ "ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ مدرسہ میں ممبران کی کمیٹی قائم ہے اور کثرت رائے سے فیصلہ ہوتا ہے اور اس کو سواد اعظم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی ہی معنی کو بنا جمہوریت قرار دے دیا گیا ہے فرمایا سواد اعظم سے مراد تو بیاض اعظم ہے یعنی نور شریعت جس جماعت میں ہو مگر لوگوں کو ایسی ہی باتوں میں سواد مزہ آتا ہے۔ [3] کثرت رائے کا ایک بہت بڑا عیب یہ ہے کہ اس اچھے برے، نیک و بد، سچ و جھوٹ، عالم و جاہل کی کوئی تمیز نہیں کی جاتی بلکہ کثرت تعداد ہی اصل مقصود ہوتا ہے۔ جب کہ قرآن نے ان تمام تفاریق کا التزام فرمایا ہے نیک و بد کے بارے میں فرمایا ہے۔

افمن کان مومنا کمن کان فاسقا لا یستوون" [4]۔

---

[1] ارشادات حکیم الامت، ص 534۔

[2] الافاضات الیومیہ، ص جلد اول، ص 31۔

[3] ایضاً ص 44۔

[4] سورۃ السجدہ، آیت 18۔



ایک دوسری جگہ عالم و جاہل کے بارے میں فرمایا۔

ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون[1]

پاک و ناپاک کے بارے میں فرمایا ہے۔

قل لا یستوی الخبیث والطیب[2]

عقل مند اور بے وقوف کی تمیز کے بارے میں ارشاد ہوا ہے۔

ھل یستوی الاعمی والبصیر[3]

مولانا تھانوی ایک مفسر کی حیثیت[4] سے ان آیات کی روشنی میں عوام الناس کی رائے کو یکساں اہمیت دینے کے بالکل قائل نہیں ہیں۔ فرمایا "آج کل عجیب مسئلہ نکلا ہے کہ جس طرف کثرت رائے ہو وہ بات حق ہوتی ہے۔ صاحبو! یہ ایک حد تک صحیح ہے مگر یہ بھی معلوم ہے کہ رائے سے کس کی رائے مراد ہے۔ کیا ان عوام کالانعام کی؟ اگر انہیں کی رائے مراد ہے تو کیا وجہ ہے کہ حضرت ھود نے اپنی قوم کی رائے پر عمل نہ کیا۔ ساری قوم ایک طرف اور حضرت ھود ایک طرف اس لئے کہ وہ قوم بہت جاہل تھی اور اس کی رائے بہت جاہلانہ تھی[5]

ایک اور موقع پر فرمایا مولانا محمد حسین آلہ آبادی نے سید احمد خان سے کہا تھا کہ آپ لوگ جو کثرت رائے سے فیصلہ کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ حماقت کی رائے پر فیصلہ کرتے ہیں کیونکہ فطرت یہ ہے کہ دنیا میں عقلاء کم ہیں اور بے وقوف زیادہ تو اس قاعدے کی بناء پر کثرت رائے کا فیصلہ بیوقوں کا فیصلہ ہوتا ہے[6] علامہ نے جمہوریت پر اعتراض بجا کیا ہے[7] کہ اس طرز حکومت میں بندوں کو شمار کیا جاتا ہے کسی مسلمہ معیار کے تحت ان کی حیثیت کو مد نظر نہیں رکھا جاتا ضرب کلیم میں فرماتے ہیں۔

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے[8]

---

[1] سورۃ زمر، آیت 9۔
[2] سورۃ المائدہ آیت 100۔
[3] سورۃ رعد، آیت 16۔
[4] دیکھئے مضمون مولانا عبدالشکور ترمذی، "حضرت تھانوی بحیثیت مفسر" اشاعت خاص، ماہنامہ الحسن، 1987ء، جلد اول، ص 227 تا 234۔
[5] معارف حکیم الامت، ص 617۔
[6] ایضاً ص 26۔
[7] علامہ کے جمہوریت پر اعتراضات سے دیکھئے "ڈاکٹر وحید عشرت کا مضمون" اقبال اور جمہوریت "اقبالیات" کا اقبال نمبر جنوری، تا جون 1986ء۔
[8] کلیات اقبال (اردو) ص 610,611۔



پیام مشرق میں فرمایا کہ جمہوریت کی غلامی کرنے کی بجائے کسی مرد پختہ کار کی غلامی کرے تا کہ تیرے حقوق کی حفاظت ہو سکے یاد رکھ اگر دو سو گدھوں کے مغز یک جا کئے جائیں تو ان سے ایک انسان کا دماغ نہیں بن سکتا بالفاظ دیگر دو سو گدھے مل کر بھی وہ بات نہیں سوچ سکتے جو ایک انسان سوچ سکتا ہے۔

گریز از طرز جمہوری، غلام پختہ کارے شو

کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید [1]

مولانا تھانوی نے کثرت رائے کے عدم معیار ہونے پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "آنحضرت ﷺ کے وصال کے بعد بعض قبائل نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا [2]۔ تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کے خلاف جہاد کا ارادہ فرمایا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سمیت بیشتر صحابہ کرام کی رائے یہ تھی کہ ان لوگوں کے ساتھ جہاد نہ کیا جائے لیکن صدیق اکبر نے اپنی رائے پر قائم رہے اور اسی کے مطابق فیصلہ ہوا اور بعد کے حالات نے ثابت کر دیا کہ آپ ہی کی رائے صائب تھی [3]۔ ایک واقعہ اور خلافت صدیقی کا ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے مرض الموت میں ایک لشکر اسامہ بن زید کی قیادت میں شام کی سرحد پر روانہ کیا اسی دوران حضور ﷺ کی وفات ہو گی۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت اسامہ ہی کی سرکردگی میں یہ لشکر روانہ فرمایا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے لشکر کی روانگی میں تاخیر اور حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی جگہ کسی سن رسیدہ شخص کو لشکر کا سردار مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ [4]۔ لیکن حضرت صدیق اپنے رائے پر قائم رہے اور لشکر آخر کار کامیاب واپس آیا۔ [5]۔ مختصر یہ کہ مولانا تھانوی نے کثرت رائے کو معیار حق قرار دینے کے نظریہ پر شرعی اور عقلی ہر دو اعتبار سے تنقید فرمائی ہے۔ پھر آپ کے افکار میں فنی و فکری ارتقاء کی مثالیں بہت کم ہیں بلکہ آپ نے روز اول ہی سے اپنے دلائل دیئے اور نظریہ سیاست کی بنیاد قرآن حدیث اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم پر رکھی ہے اور پھر آخر تک اسی پر قائم رہے۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے موجودہ الیکشن کمپین اور کنویسنگ کے طریق کار کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ امیدوار ووٹ حاصل کرنے کیلئے کئی کئی تحریکات اور ترغیبات سے کام لیتے ہیں ہمارے معاشرتی، تمدنی، مسائل اور معاشی مسائل کی موجودگی میں رائے دہندگان کی اپنی اصل رائے کا قائم رہنا ایک مشکل امر واقعے ہوتا ہے۔ ایک لیکچر میں فرمایا۔

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 305۔

[2] محمد طفیل (مدیر) نقوش، رسول نمبر، ادارہ فروغ اردو، لاہور، جلد سیزدھم شمارہ نمبر 130، جنوری 1985ء، ص 28۔

[3] معارف حکیم الامت، 618۔

[4] یہ اصرار قبیلہ انصار کا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کی ترجمانی فرما رہے تھے (نقوش، رسول نمبر، شمارہ 130، جنوری 1985ء ص 26)۔

[5] نقوش، "رسول نمبر" ایضاً ص 25 تا 28۔



"اول تو کثرت رائے میں احمقوں کو جمع کیا جاتا ہے ان کی کثرت کو حماقت ہی کی طرف ہو گئی پھر ان سے بھی پہلے اپنے رائے متوالی جاتی ہے اور سبق پڑھا دیا جاتا ہے۔ کہ ہم یوں کہیں گے تو تم یوں کہہ دینا اب وہ کثرت کیا خاک ہوئی ا؎ "اور تو اور اس نظریہ کے بانی اہل یورپ بھی اس نظریہ سے متفق نظر نہیں آتے 2؎ ایک امریکی انشورول ڈیورانٹ کا قول ہے "ہر جگہ ذہانت جمہوریت سے پناہ مانگ رہی ہے احمق لوگ انسانیت کے گھوڑے پر سواری کر رہے ہیں"3؎

نفاذ اسلام اور جمہوریت

مولانا تھانوی کثرت رائے پر ایک اعتراض یہ کرتے ہیں کہ اس طریقہ میں کسی ایک امر پر متفق ہونا مشکل ہی سے ہوتا ہے قومی اسمبلی جو قانون ساز ادارہ ہے میں کوئی تحریک آتی ہے بحث ہوتی ہے اور قانون بنتے بنتے ایک زمانہ گزر جاتا ہے۔ وہ بھی تب جب اسمبلی زیر بحث مسئلہ میں قانون سازی میں مخلص ہو۔ غالب نے یہاں خوب کہا ہے۔

آہ کو چاہیے اک عمر اثر ہونے تک
کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک
ہم نے مانا کہ تغافل نہ کرو گے لیکن
خاک ہو جائیں گے ہم، تم کو خبر ہونے تک 4؎

یہ روز مرہ کا مشاہدہ ہے کہ اکثر معاملات بحث و تمحیص کا شکار ہو جاتے ہیں اور بات آئی گئی ہو جاتی ہے اور اکثر اوقات قانون سازی اور نفاذ و قانون میں یہ امر رکاوٹ کا سبب بنتا ہے۔ مولانا نے اپنے ایک ملفوظ میں اس کا جائزہ لیا ہے۔

جمہوریت سب خرابیوں کی جڑ :

"مسلمانوں کے ساتھ جو کچھ اطراف ہندوستان میں ہو رہا ہے ظاہر ہے اور یہ سب مسلمانوں کے غیر منظم ہونے کی بدولت ہے۔ اور ان سب خرابیوں کی اصل جڑ کمبخت جمہوریت ہے چنانچہ اسی بنا پر مقامی احکام کو انفرادی اختیارات نہیں یہاں سے ملک کی موجودہ حالت لکھ کر بھیجتے ہیں ایک تو وہاں خبر پہنچنے کیلئے وقت کی ضرورت پھر وہاں جو سیاسی جماعت ہے معاملہ اس کے سپرد ہوا فیصلہ کیلئے تاریخیں مقرر ہوئیں بحثیں ہوئی پھر کثرت رائے سے فیصلہ ہوا اب جو یہاں سے خبر بھیجنے کی

1؎ مولانا اشرف علی تھانوی "اصلاح المسلمین" ادارہ اسلامیات، لاہور، ص 510۔

2؎ جمہوریت پر اہل مغرب کی تنقید کیلئے ملاحظہ فرمائیں ڈاکٹر تحسین ذاتی کی کتاب "مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں" مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ، لاہور، 1983۔

3؎ ول ڈیوڑنٹ "نشاط فلسفہ" مترجم ڈاکٹر محمد اجمل، مکتبہ خاور، لاہور، طبع اول، ص 1966ء، ص 476۔

4؎ "دیوان غالب" (اردو) ص 72۔



فضا کے موافق طے ہوا اس وقت تک یہاں کی حالت بدل گئی اور اس لئے وہ تازہ احکام اس وقت کے مناسب نہیں رہے بس ملک تو تباہ ہوا مگر ان کی جمہوریت نہ تباہ ہوئی۔ یہ ساری خرابی جمہوریت کی ہے اگر شخصیت ہوتی دن کے دن احکام کا نفاذ ہو سکتا تھا ملک کا انتظام ہو سکتا تھا بدون شخصیت کے نہ کام ہو سکتا ہے نہ انتظام۔[1]

مولانا تھانوی یہ بیان اگرچہ ہندوستان کے مخصوص حالات کے پس منظر میں ارشاد فرمایا لیکن اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ جمہوریت اور کثرت رائے احکام کے منظور ہونے اور ان کے نفاذ میں بلا جواز تاخیر کا سبب بنتی ہے۔ پھر آپ نے جو تجربہ کی[2] کی بات کی ہے وہ یہ ہے کہ یہ کام کئی درجات میں تقسیم ہو جاتا ہے مثلاً قومی اسمبلی و مجلس قانون ساز) پھر سینٹ پھر قومی اسمبلی اور پھر وزیر اعظم اور صدر کی منظوری کے بعد یہ مسودہ قانون بنتا ہے۔ آپ خود اندازہ فرمائیں کہ اس کام کیلئے جتنا وقت درکار ہے پھر اسی دوران اجلاس غیر معینہ مدت کیلئے ملتوی بھی ہو سکتا ہے پھر اگر اس مسودہ کی قسمت میں پاس ہونا لکھا ہو تو بھی اس کی کامیابی ناکامی کا اصل دارومدار اس ایجنسی یا ادارے پر ہے جو اس کے نفاذ کو یقینی بنائے گا ہمارے ملک میں جمہوریت کی ناکامی[3] کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ جس کی طرف مولانا تھانوی نے نہایت سادہ الفاظ میں اشارہ کر دیا ہے۔

شخصی حکومت :

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مولانا تھانوی نے ابھی ابھی جمہوریت کو تمام برائیوں کی جڑ قرار دیا ہے اور اس کو نفاذ اسلام کی راہ میں رکاوٹ قرار دیا ہے۔ اور اس کی بجائے شخصیت یعنی شخصی حکومت کی تعریف کی ہے۔ جب اس طرز حکومت کا ذکر ہوتا ہے تو ہمارے ذہن میں ان مطلق العنان بادشاہوں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ جن کا معمولی اشارہ بھی قانون کا درجہ رکھتا تھا اور ان پر کوئی بالاتر پابندی عائد نہیں ہو سکتی تھی۔ مولانا تقی عثمانی ان حکومتوں کے خدوخال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> "ان حکومتوں کی بنیاد خاندانی وراثت پر ہوتی تھی اور فاشزم کے فلسفے میں صرف قوت پر یہ شخصی حکمرانوں کیلئے کوئی ایسی لازمی صفات اہلیت ضروری نہیں تھی جن کے بغیر وہ حکمرانی کے منصب تک نہ پہنچ سکتے ہوں۔ یہ شخصی حکومتیں عموماً کسی آسمانی قانون کی پابند نہ تھیں ان حکومتوں سے صادر ہونے والے احکام اور اقدامات کو پرکھنے اور جانچنے کیلئے کوئی معیار نہ تھا۔ ان کے قول و فعل ہر قسم کے تنقید و احتساب سے بالاتر تھے۔"[4]

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 529۔

2۔ ایضاً۔

3۔ دیکھئے مضمون "کیا پاکستان میں جمہوریت کا تجربہ کامیاب رہا" از محمد یونس میو، گولڈن جوبلی نمبر ماہنامہ "الحق" اکوڑہ خٹک، نیز ملاحظہ فرمایئے جناب محمد فاروق قریشی کی کتاب "پاکستان میں جمہوریت کا زوال" مکتبہ فکر و دانش، لاہور۔

4۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 26۔



مولانا تھانوی جب شخصیت یا شخصی حکومت کی بات کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر اس طرز کی شخصی حکومت نہیں ہوتی بلکہ وہ یقینی طور پر "مثالی اسلامی حکومتوں" کی باتیں کرتے ہیں جو اسلامی تاریخ میں "خلافت راشدہ" کے نام سے مشہور ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ شخصیت کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد امیرالمومنین خلیفہ وقت ہوتی ہے [1]۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ "فلاں مدرسہ کے مہتمم کے اختیارات کو محدود کرنا بڑی ہی زبردست مضرتوں کا پیش خیمہ ہے جس کا نتیجہ آگے چل کر معلوم ہوگا میں نے ایک صاحب سے مدرسہ کے انتظام کے متعلق کہا تھا کہ اگر مجھ کو کامل اختیارات ہوتے تو میں اول کیا کرتا کہ مہتمم صاحب کے ذریعے سے واقعات معلوم کرتا اور بعد تحقیق و انتظام خود اپنی سمجھ میں آتا وہ کرتا اور اگر تردد رہتا تو سارے ہندوستان میں اشتہار دیکر علماء و عقلا سے مشورہ لیتا اس صورت میں تمام لوگوں کو مدرسہ سے عشق ہو جاتا اور سمجھتے کہ یہ جمہوریت صحابہ رضی اللہ عنہم جیسی ہے کہ رائے سب کی اور حکومت ایک کی" [2]۔

گویا مولانا مشورہ تو کرتے ہیں لیکن ضروری نہیں ہے کہ تمام لوگوں کے مشورہ پر عمل بھی کریں۔ قرآن میں ارشاد ربانی ہے۔

وشاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ [3]۔

مولانا اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ "ان سے خاص خاص امور میں مشورہ لیں تاکہ ان کا جی خوش رہے پھر جب مشورہ ہو جائے تو ایک جانب اپنی رائے پختہ کرلیں اوز ان کے مشورے کے موافق یا مخالف اللہ پر اعتماد کرکے اس کام کو کر ڈالیں۔ [4]۔ " مولانا تھانوی کی اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے حضور ﷺ کو مشورہ کا حکم دیا ہے۔ یہ تاکید نہیں فرمائی کہ آپ ضرور ان کے مشورے پر عمل بھی کریں پھر امور مشورہ میں بات بھی خاص ہے کہ مشورہ کن صفات کے حامل افراد سے کیا جائے۔ فرمایا۔ " **اھل الذکر ان اکنتم لاتعلمون**" [5]۔ مولانا شبیر احمد عثمانی اور مولانا مودودیؒ نے اہل الذکر سے مراد علماء (اہل کتاب) ہیں [6]۔ مطلب یہ ہے یہ اہل علم حضرات کا حق ہے ہر کس و ناکس مشورہ کا مکلف نہیں ہے۔ پس حضور ﷺ نے جہاں ضروری خیال کیا مشورہ کیا۔ مثلاً "صلح حدیبیہ" کے موقعہ پر کسی سے مشورہ نہیں کیا۔ [7]۔ جنگ بدر میں قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بجائے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر عمل کیا۔ [8]۔ غزوہ احد اور خندق کے موقعہ پر مشاورت ہوئی [9]۔ اذان کی ترویج

1۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 26۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 198۔

3۔ سورۃ آل عمران، آیت 159۔

4۔ بیان القرآن ص جلد اول ص 241۔

5۔ سورۃ نحل، آیت 43۔

6۔ تفسیر عثمانی، حاشیہ ص 351، تفہیم القرآن، جلد دوم، ص 543۔

7۔ دیکھئے نقوش "رسول نمبر" جلد دوازدھم شمارہ 130، جنوری 1985ء، ص 329۔

8۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے قیدیوں کو قتل کرنے کی تھی جب کہ حضرت ابوبکر کی رائے یہ تھی کہ انہیں فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ حضور ﷺ نے ابوبکر کی رائے کو قبول کیا مشرکین نے مال ادا کرکے اپنے قیدیوں کو رہائی دلوائی۔ جو قیدی مفلس تھے اور فدیہ ادا کرنے کی استعداد نہ رکھتے تھے ان کو یونہی چھوڑ دیا گیا۔ اور جو قیدی لکھنا پڑھنا جانتے تھے ان کا فدیہ یہ مقرر کیا گیا کہ وہ دس دس بچوں کو لکھنا سکھادیں حضرت زید بن ثابت نے قیدیوں سے لکھنا سیکھا۔ (نقوش، رسول نمبر، جنوری 1985ء، ص 415، ص حاشیہ وغیرہ)۔

9۔ دیکھئے "خصوصی مقالہ"، "محمد رسول اللہ" شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور، 1982ء، ص 190۔



کے بارے میں مشورہ ہوا[1] ۔ حضرت ابوبکر ﷛ کے عہد میں حضرت عمر ﷛ نے تدوین قرآن کا مشورہ دیا اور فیصلہ اکثریت کے خلاف ہوا۔ 2۔ لشکر بنو اسامہ کی روانگی اور قیادت کے بارے میں مشورہ، منکرین زکوٰۃ کے بارے میں انصار اور حضرت عمر ﷛ کی مشاورت اور پھر اپنی رائے پر عمل کرنا۔ 3۔ حضرت عمر ﷛ کا یہ قول مشہور ہے کہ خلافت مشورہ کے بغیر نہیں چل سکتی آپ ﷛ نے باقاعدہ ایک شوریٰ ترتیب دی۔ 4۔ مختصر یہ کہ مشاورت کی تاریخ بتلاتی ہے کہ ضروری نہیں ہے فیصلہ کثرت رائے کی تائید میں ہو اصل بات مسلمانوں کی فلاح اور خلیفہ کی صائب رائے ہے۔ اسلامی حکومت میں مشورے کی روایت کی بنا پر بعض لوگوں کو شبہ ہوا ہے کہ اسلام میں جمہوریت کی تعلیم دی گئی ہے۔ مولانا تھانوی نے ایک سلسلہ گفتگو میں بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے کہ شاورھم فی الامر سے جمہوریت ہرگز ثابت نہیں ہوتی۔ فرماتے ہیں۔

> "بعض لوگوں کو یہ حماقت سوجھی کہ وہ جمہوری سلطنت کو اسلام ٹھونسا چاہتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام میں جمہوریت ہی کی تعلیم ہے اور استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ "وشاورھم فی الامر" مگر یہ بالکل غلط ہے ان لوگوں نے مشورہ کی دفعات ہی کو دفع کر دیا اور اسلام میں مشورہ کو جو درجہ ہے اس کو بالکل نہیں سمجھا اسلام میں مشورہ کا درجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ نے حضرت بریرہ ﷛ سے فرمایا تھا کہ اے بریرہ ﷛ تم اپنے شوہر سے رجوع کر لو۔ وہ دریافت فرماتی ہیں کہ یا رسول اللہ یہ آپ ﷺ کا حکم ہے یا مشورہ کی ایک فرد ہے اگر حکم ہے تو بسر و چشم منظور ہے گو مجھ کو تکلیف ہی ہو آپ ﷺ نے فرمایا حکم نہیں بلکہ صرف مشورہ ہے۔ حضرت بریرہ ﷛ نے صاف عرض کیا اگر مشورہ ہے تو اس کو قبول نہیں کرتی لیجئے اسلام میں یہ درجہ ہے مشورہ کا اگر نبی اور خلیفہ بدرجہ اولیٰ رعایا کے کسی آدمی کو کوئی مشورہ دیں تو اس کو حق ہے کہ مشورہ پر عمل نہ کرے۔ یہ محض ضابطہ کا حق نہیں بلکہ واقعی حق ہے۔ چنانچہ حضرت بریرہ ﷛ نے حضور ﷺ کے مشورہ پر عمل نہ کیا تو حضور ﷺ آپ سے ناراض نہ ہوئے اور نہ کچھ گناہ ہوا نہ ان پر کچھ عقاب ہوا۔ سو جب امت اور رعایا اپنے نبی یا بادشاہ کے مشورہ پر عمل نہ کرنے کے لئے اسلام میں مجبور نہیں تو نبی اور خلیفہ رعایا کے مشورہ سے کیونکر مجبور ہو جائے گا کہ رعایا جو مشورہ دیں اسی کے موافق عمل کرے اس کے خلاف کبھی نہ کرے۔ پس **شاورھم فی الامر** " سے صرف یہ ثابت ہوا ہے کہ حکام رعایا سے مشورہ لیا کریں یہ کہاں ثابت ہوا کہ ان کے مشورہ پر عمل بھی ضرور کیا کریں"[5]

1۔ اس موقعہ پر حضور ﷺ کو صحابہ ﷛ نے مختلف مشورے دیئے لیکن کسی مشورہ پر اتفاق نہ ہو سکا آخر حضرت عبداللہ بن زید کے خواب کے مطابق اذان کے موجودہ الفاظ پر اتفاق ہوگیا۔ (تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری، جلد اول، حواشی موسیٰ، ص 312، 313)۔

2۔ "تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری" جلد دوم، باب جمع القرآن، ص 1117، نیز دیکھئے شاہ معین الدین "تاریخ اسلام، جلد اول، ص 126۔

3۔ دیکھئے "تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری" جلد اول، حواشی، ص 648۔

4۔ "الفاروق" ص 189۔

5۔ "معارف حکیم الامت" ص 260، 268۔



اسی وعظ میں مزید فرماتے ہیں کہ ”آیت میں صرف حکام کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ رعایا سے مشورہ کر لیا کریں رعایا کو تو یہ حق نہیں دیا گیا کہ از خود استحقاقاً حکام کو مشورہ دیا کرو چاہے وہ مشورہ لیں یا نہ لیں اہل مشورہ ان کو مشورہ سنانے پر مجبور کر سکیں۔ جب رعایا کو از خود مشورہ دینے کا کوئی حق بدرجہ لزوم نہیں تو پھر اسلام جمہوریت کہاں ہوئی (بلکہ شخص حکومت ہوئی) کیونکہ جمہوریت میں تو پارلیمنٹ کو از خود رائے دینے کا حق ہوتا ہے۔ چاہے بادشاہ ان سے رائے لے یا نہ لے“[1]۔ مولانا تھانوی نے اس وعظ میں شخصی حکومت کی حمایت میں نقلی و عقلی دلائل دیئے ہیں چنانچہ خالص علمی انداز میں بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”اسلام میں جمہوری سلطنت کوئی چیز نہیں اسلام میں محض شخصی حکومت کی تعلیم ہے اور جن مفاسد کی وجہ سے جمہوری سلطنت قائم کی گئی ہے وہ سلطنت شخصی میں تو متحمل ہی ہیں اور جمہوری میں متیقن ہیں شخصی سلطنت میں یہ خرابیاں بیان کی جاتی ہیں کہ اس میں ایک شخص کی رائے پر سارا انتظام چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ چاہے کرے حالانکہ ممکن ہے کہ کسی وقت اس کی رائے غلط ہو اس لئے ایک شخص کی رائے پر سارا انتظام نہ چھوڑنا چاہیے بلکہ ایک جماعت کی رائے سے سارا کام ہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ جس طرح ایک شخص کی رائے میں غلطی کا احتمال ہے اسی طرح جماعت کی رائے میں بھی غلطی کا احتمال ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک شخص کی رائے ہمیشہ غلط ہوا کرے اور دس کی رائے ہمیشہ صحیح ہوا کرے۔ بلکہ ایسا بھی بکثرت ہوتا ہے کہ بعض دفعہ ایک شخص کا ذہن وہاں پہنچتا ہے جہاں ہزاروں آدمیوں کا ذہن نہیں پہنچتا“[2]۔

اس کے ثبوت میں مولانا فرماتے ہیں کہ سائنسی ایجادات ہی کو لیجئے کہ جتنی ایجادات ہیں وہ اکثر ایک شخص کی عقل کا نتیجہ ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دراصل جمہوری سلطنت بھی بالواسطہ شخصی حکومت ہی ہوتی ہے مولانا کا یہ ارشاد ہمارے ملک کے جمہوری نظام پر صادق آتا ہے وہ یوں کہ جب پارلیمنٹ میں کوئی مسودہ کا قانون بل وغیرہ پیش ہوتا ہے تو ذاتی رائے مطلوب نہیں ہوتی بلکہ ہر رکن اپنے رائے کے علاوہ بھی پارٹی ڈسپلن کا پابند ہوتا ہے۔ اس کی رائے اس کی پارٹی کے موقف کے مطابق ہوتی ہے نیز قائد جماعت کے اشارہ کی محتاج ہوتی ہے۔ تو آخر کار بات ایک ہی شخص پر آکر تمام ہوتی ہے آپ ہی بتایئے کتنے ایسے معاملات ہیں جو قائد جمہوریت (پارلیمانی لیڈر) کی مرضی کے خلاف ہوئے ہیں۔ یہاں تو ہر رکاوٹ ہی گرا دی جاتی ہے۔ یہی بات مولانا نے اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں فرماتے ہیں۔ ”حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ جمہوری حکومت کے حامی ہیں وہ بھی شخصیت ہی کے حامی ہیں مگر شخص کبھی حقیقی ہوتا ہے کبھی حکمی، فلسفہ کا مسئلہ ہے جمہوری سلطنت کا کہ رعایا کی غلامی سے تو اسے انکار نہیں مگر وہ یہ کہتی ہے کہ تم دس بیس کی غلامی کرو اور ہم یہ کہتے ہیں کہ صرف ایک کی غلامی کرو“[3]۔

1۔ معارف حکیم الامت، ص 261۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً ص 260



یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مولانا جس شخصی حکومت کی بات کرتے ہیں وہ قدیم طرز کی مطلق العنان حکومت نہیں ہے۔ اگرچہ یہاں اختیارات حکومت بڑی حد تک خلیفہ یا امیرالمومنین کی ذات میں مرکوز ہیں لیکن یہ خلیفہ وراثت یا قوت کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ حل و عقد کے انتخابات کے ذریعے سے ہوتا ہے اس انتخاب کیلئے خلیفہ میں کچھ معیاری اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ پھر یہ قرآن و سنت اور اجماع امت کا پابند ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں اسلامی حکومت قانون وضع نہیں کرتی [1]۔ بلکہ قران و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کا نفاذ کرتی ہے۔ [2]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ اسلام کو حکومت میں اگر کچھ اختیار ہے تو فقط اتنا ہے کہ وہ ان افراد پر جن کا نمائندہ ہے شرعی قوانین کو نافذ کرے۔ [3]۔ غیر اسلامی شخصی حکومتوں اور اسلامی شخصی حکومتوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ غیر اسلامی معاشروں میں شخصی حکومت ایک حق (Privelage) ایک فائدہ (Advantage) سمجھ لیا گیا ہے۔ اس لئے یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ یہ حق کسی کو ملے اور کس کو نہ ملے اس کے برعکس اسلام میں ایک امانت اور ذمہ داری ہے مولانا فرماتے ہیں "یاد رکھو سلطنت مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اصل مقصود رضائے حق ہے اگر ہم سے خدا راضی نہ ہو تو ہم سلطنت کی حالت میں فرعون ہیں اور لعنت ہے ایسی سلطنت پر جس سے ہم فرعون کے مشابہ ہوں۔ [4]۔ مسلمان حکمران کا یہ فرض ہے کہ وہ عدل و انصاف قائم کرے اور اپنے ماتحتوں کو بھی ظلم نہ کرنے دے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر ؓ نے اپنے گورنروں کا احتساب بڑی سختی سے کرتے تھے ان کے مکانات اثاثہ جات، اراضیات، سے لے کر ملبوسات تک کی خبر رکھتے تھے۔ [5]۔ یہ سال حج کے موقع پر کھلی کچہری لگتی تھی اور تمام عاملوں کو عوام کی عدالت میں پیش کیا جاتا تھا۔ [6]۔
یہی وجہ ہے کہ اقبال "فاروقیت" کو نمونہ قرار دیتے ہیں انہیں فاروق اعظم کی شخصیت میں دین و سیاست کا اجتماع نظر آتا ہے، فقر و درویشی، تدبر دور اندیشی، معاملہ فہمی، موقعہ شناسی اور جذب و شوق کی کیفیت میں جہاد مسلسل میں لگے رہنا دراصل "فاروقیت" کے عناصر ترکیبی ہیں [7]۔ اقبال کے عہد میں مصر کا جو بادشاہ بنا اتفاق سے اس کا نام فاروق تھا "فاروقیت" کی یاد اقبال کو ہمیشہ تڑپاتی اور سرگرم عمل رکھتی ان کی یہ آرزو تھی کہ کوئی فاروق آئے ایک دفعہ پھر حق و باطل کے درمیان فیصلہ ہو اسلام کو ساری دنیا میں غالب کر جائے وہ مصر کے نام نہاد "فاروق" [8]۔ سے بھی

---

[1]۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ نئے قوانین بنانے کا حق اور اہلیت نہیں رکھتی بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت کے خلاف کوئی نیا قانون نہیں بناتی اگر ایسا ہو تو اجتہاد کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ جس کی ضرورت ہر دور میں موجود رہی ہے، حضرت عمر کے اجتہادات اس بارے میں بہت مشہور ہیں۔ دیکھئے (شاہ ولی اللہ کی کتاب "فقہ عمر ؓ"، ترجمہ و حاشیہ ابو یحیٰی امام خان، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور) نیز دیکھئے "الفاروق" باب امامت اور اجتہاد۔

[2]۔ حکیم الامت کے سیاسی افکار، ص 28،27۔

[3]۔ "خلافت اسلامیہ" مشمولہ "مقالات اقبال" ص 127۔

[4]۔

[5]۔ الفاروق، ص 199۔

[6]۔ ایضاً ص 200۔

[7]۔ "اقبال کے نجوم ہدایت" ص 88۔

[8]۔ ایضاً ص 89۔



فاروقیت کی تمنا رکھتے ہیں اور اس کو پیغام بھیجتے ہیں۔

تو اے باد بیاباں از عرب خیز
نہ سنیں مصریاں موج بر انگیز
بگو فاروق را پیغام فاروق ؓ
کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز [1]

اسی شاہ فاروق کو خلافت کا مشورہ دیتے ہوئے اسلامی خلافت کی حکمت سمجھاتے ہیں۔

خلافت ، فقر با تاج و سر یراست
زہے دولت کہ پایاں نا پذیر است
جواں بخشا مدہ از دست ایں فقر
کہ بے او پادشاہی زود میر است [2]

اس میں کوئی شک ہیں کہ اقبال خلافت فاروقی ؓ کو سراہتے ہیں لیکن یہ خلافت شخصی حکومت نہیں تھی بلکہ یہ دنیا کی سب سے پہلی جمہوری حکومت کہلائی۔ [3] اقبال ایسی شخصی حکومت کے مخالف تھے جو بنیادی انسانی حقوق کے تصور سے عاری ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اقبال اگر

اقبال کا تصور جمہوریت :

شخصی حکومت کے قائل ہیں تو صرف خلافت راشدہ کی طرز پر اس سے کم درجے کی چیز پر راضی نہیں ہوتے مولانا تھانوی کے نزدیک تو سرے سے اسلامی حکومت ہے ہی وہ جو اسوہ خلفاء راشدین پر ہو۔ بہر حال آگے بڑھنے سے پہلے ایک بار مولانا تھانوی کے افکار جمہوریت و شخصی حکومت پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے تا کہ تقابلی جائزہ میں آسانی رہے، بالاختصار مولانا کے افکار کو ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

1۔ مولانا تھانوی بلا امتیاز اسلامی و غیر اسلامی جمہوریت کے سخت خلاف تھے۔ وہ جمہوریت کو اسلام سے باہر کی چیز سمجھتے تھے نیز اس امر کے ابلاغ میں قطعاً کوئی ملال محسوس نہیں کرتے۔

2۔ اس کی بجائے وہ شخصی اور خالص خلافت راشدہ کی طرز پر اسلامی حکومت کے قائل ہیں۔

3۔ آپ کے نزدیک یہ جمہوریت ہے جس کی وجہ سے ہندوستان کے مسلمان مصائب کا شکار ہیں۔

---

[1] کلیات اقبال (فارسی)، ص 960۔

[2] ایضاً ص 961۔

[3] الفاروق، ص 188۔



-4 جمہوریت نفاد اسلام کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔

-5 مولانا تھانوی جمہوریت کو تمام برائیوں اور خامیوں کی جڑ قرار دیتے ہوئے اس کی مکمل طور پر تردید کرتے ہیں۔

-6 اس کی بجائے مولانا شخصی حکومت کو باعث برکت اور امن کا ضامن سمجھتے ہیں۔ اپنے ایک لیکچر میں فرمایا۔

"ایک مولوی... صاحب نے عرض کیا کہ حضرت یہاں پر تو ساری ہی باتیں نرالی ہیں جیسی نماز خانقاہ میں ہوتی ہے ایسی نماز شاید ہی کہیں ہوتی ہو۔ دریافت فرمایا کہ یہ کیوں عرض کیا کہ قریب قریب سب جگہ پر یہ حالت ہے کہ امام کو ذرا دیر ہو جائے تو فوراً غل مچ جاتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے یہاں پر یہ بات نہیں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر جمہوریت نہیں شخصیت ہے یہ اس کی برکت ہے"[1]۔

آیئے اب اقبال کے تصور جمہوریت کے بارے میں کچھ جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کے فکر و فن کے حوالہ سے ایک خاص بات جو پیش نظر رکھنے کے قابل ہے۔ وہ مفکر کا ذہنی و فکری ارتقاء ہے [2]۔ اقبال کے ہاں یہ ارتقاء تقریباً تمام افکار میں ملتا ہے لیکن خصوصاً نظریہ وطنیت، "تصوف" اور "جمہوریت" اس دلچسپ بحث کیلئے مشہور ہیں۔ موخرالذکر کے بارے میں نثر اور نظم میں آپ کا بڑی فکری سرمایہ موجود ہے اس سلسلہ میں نثری اظہارات کو شعری تاثرات پر تقدم زمانی حاصل ہو۔ [3]۔ اقبال کا ایک مضمون "خلافت اسلامیہ"[4] "Political thaught to blow" ہماری توجہ کا مرکز ہے اس مضمون کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ دراصل جمہوریت میں اسلام ہی کی روح کار فرما ہے۔[5] اقبال آغاز ہی سے حکومت میں موروثی نفوذ کے خلاف تھے ایک روایت کے حوالہ سے رقمطراز ہیں کہ :

"بڈھا طفیل ابن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا "اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دیں گے۔ آپ ﷺ نے جواب دیا "حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں ہے ترے ہاتھ میں کیا دوں گا"[6]۔ "حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے انتخاب کا بارے میں فرمایا کہ وہ تمام قوم کے اتفاق رائے سے منتخب ہوئے [7]۔ پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی رحلت سے قبل اپنی جانشینی کی نامزدگی کا اہم کام سات افراد کے سپرد کیا ان میں آپ کا فرزند ارجمند بھی شامل تھا ان کے بارے میں آپ نے فرمایا تھا کہ ان سات افراد میں کوئی شخص خلافت کا امیدوار یا دعویدار نہ ہوگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی امیدواری سے مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس الم نشرح حقیقت کا کہ اس زمانے تک عرب کے

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 133۔

2۔ تفصیل کیلئے دیکھئے۔ عبدالغنی کی کتاب "اقبال کا ذہنی و فنی ارتقاء" انجمن ترقی اردو، دہلی، اشاعت 1991ء۔

3۔ ڈاکٹر تحسین فراقی، "جمہوریت اقبال کی نگاہ میں" "اقبال" (سہ ماہی مجلہ بزم اقبال، لاہور) جلد 40، اکتوبر 1993ء، ص 79۔

4۔ یہ مضمون آپ نے 1910ء میں تحریر فرمایا جو لندن کے رسالہ "Socilogical Review" میں شائع ہوا۔ بعد ازاں "The Hindustan Review" الہ آباد دسمبر 1910ء اور جنوری 1911ء اور "Muslim out look" 1921ء میں چھپا اس مضمون کا اردو ترجمہ "خلافت اسلامیہ" چوہدری محمد حسین نے کیا "تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ" ص 341،340۔

5۔ تحسین فراقی، جمہوریت اقبال کی نگاہ میں، ص 71۔

6۔ خلافت اسلامیہ، مقالات اقبال، ص 125۔

7۔ ایضاً۔



سیاسی دل و دماغ کو روایتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بعد اور معاشرت تھی۔ [1] ایک جگہ شخصی حکومت کی تردید میں لکھا ہے کہ "شخصی حکومت کا مفہوم اسلام کی حقیقت سپرٹ کے خلاف ہے۔" [2] اس کی دلیل میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔ "میں بھی ایسا ہی بشر ہوں جیسے تم سب ہو تمہاری طرح میری مغفرت بھی خدا ہی کے رحم و کرم پر موقوف ہے [3]۔ اسلام میں جمہوریت کی روح کو ثابت کرتے ہوئے اسی مضمون میں تین مقامات پر فرمایا ہے کہ اسلام میں خلیفہ کو کوئی ممتاز مقام حاصل نہیں ہے فرماتے ہیں۔

"قانونی نقطہ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مرجع و ممتاز حیثیت نہیں ہے۔ اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اس کے خلاف عدالت میں مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔ جس میں اصالتاً بہ نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر ایک دفعہ الزام لگایا گیا کہ آپ ﷺ نے مال غنیمت میں لوگوں کی نسبت خود زیادہ حصہ لے لیا ہے اس الزام کے جواب میں خلیفہ کو جمہور کے سامنے اپنے طرز عمل کی صفائی دینی پڑی اور شریعت اسلامیہ کے مطابق سب کے سامنے اپنی بریئت کی شہادت پیش کی [4]۔ "

بعد ازاں اقبال تاریخی شہادتوں سے ثابت کرتے ہیں کہ خلفاء اسلام جمہور ملت کی تائید سے منتخب ہوتے تھے اگر عوام تائید نہ کرتے تھے تو ان کی نامزدگی منسوخ ہو جاتی تھی [5]۔ مولانا شبلی نعمانی نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نظام حکومت کو ایک شخصی حکومت کے مقابلہ میں پیش کیا۔ اور اسے ایک اسلامی جمہوری حکومت قرار دیا ہے۔ [5]۔ مولانا شبلی نعمانی نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نظام حکومت کو ایک شخصی حکومت کے مقابلہ میں پیش کیا۔ اور اسے ایک اسلامی جمہوریت حکومت قرار دیا ہے۔ [6]۔ ان اقتباسات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال احترام انسانیت، آزادی رائے اور مساوات انسانی کے حوالہ سے شخصی حکومت کی مخالفت کرتا ہے۔ ڈاکٹر تحسین فراقی صاحب۔ نے اقبال کے مضمون "اسلام ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے" [7]۔ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اقبال نے اس مضمون میں یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ ملت اسلامیہ کیلئے بہترین طرز حکومت جمہوریت ہی ہو سکتا ہے کیونکہ یہی نظام فرد کے تمام امکانات کے ارتقاء کی ضمانت دیتا ہے۔ [8]۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جمہوریت پر اقبال کی تنقیدیں بڑھتی چلی گئی۔ خصوصاً 1917ء کے بعد کی تحریروں میں یہ شدت نمایاں ہونا شروع ہوگئی۔ [9]۔ اس سلسلہ میں بانگ درا (3 ستمبر 1924ء) کی نظم "خضر راہ" [10]۔ کا بند "سلطنت" قابل توجہ ہے۔

---

[1]۔ خلافت اسلامیہ "مقالات اقبال" ص 128۔

[2]۔ ایضاً ص 131 [3]۔ ایضاً۔

[4]۔ ایضاً ص 136۔

[5]۔ تفصیل کیلئے دیکھئے، مقالات اقبال، ص 136۔

[6]۔ الفاروق، ص 187 تا 193۔

[7]۔ یہ مضمون آپ نے انگریزی میں (1909ء) میں لکھا ہے (Islam as a Moral and Polilical Idia 1909)۔

[8]۔ ڈاکٹر تحسین فراقی، "جمہوریت اقبال کی نگاہ میں" "اقبال" (بزم اقبال لاہور) ص 70۔

[9]۔ ایضاً ص 75۔

[10]۔ یہ نظم اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے ۳۷ ویں سالانہ جلسے میں ۱۶ اپریل ۱۹۲۲ء میں اسلامیہ ہائی سکول اندرون شیرانوالہ دروازہ میں پڑھی (غلام رسول مہر، مطالب بانگ درا" کتاب نزل، لاہور) اشاعت اول، ص 283۔



بند کا آغاز اس تاریخی جملہ سے ہوا ہے۔ "آبتاؤں تجھ کو رمیز آیتہ" **ان الملوک** [1] " حضرت خضر سے سوال ہوا کہ سلطنت کیا چیز ہے؟ سوال موجودہ زمانہ کے طریق حکمرانی کے متعلق تھا [2]۔ پورے بند میں اس سوال کا جواب ہے۔ علامہ اقبال بطور خضر رہنمائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ موجودہ زمانے کی حکومت (جمہوریت) ایک "جادوگری"، "ساحری"، اور "سامری" ہے۔ یہ تینوں اصطلاحیں میں اقبال نے "فریب جمہوریت" کیلئے بطور تلمیح کے استعمال کیں۔ [3]۔ اس کے بعد اقبال نے جمہوریت کے بڑے بڑے اصولوں کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ جن میں:

1- اقتدار کا سرچشمہ عوام ہیں۔

2- عوام کی حکومت عوام کیلئے [4]۔

خاص طور پر قابل ذکر ہیں اس بند کے 8,6,5 نمبر اشعار ملاحظہ کیلئے حاضر ہیں۔

سروری زیبا فقط اس ذات بے ھما کو ہے [5]
حکمراں ہے ایک وہی باقی بتان آزری
ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری [6]

ان کے اشعار کے بارے میں شارح اقبال "غلام رسول مہر" [7]۔ نے لکھا ہے کہ ان کا پس منظر اقبال کے زمانے کا سیاسی ہندوستان ہے۔

---

[1] پوری آیت یہ ہے " **قالت ان الملوک اذا دخلوا قریۃ افسدوھا وجعلوا اعزۃ اھلھا اذلۃ و کذلک یفعلون** " (سورۃ النمل، آیت ۳۴)۔

[2] مطالب بانگ درا، ص 292۔

[3] تفصیل کیلئے دیکھئے مطالب بانگ درا، ص 293,292۔

[4] یہی دعویٰ جمہوریت کی تعریف کا سنگ بنیاد ہے جو امریکی صدر ابراہم لنکن کا قول ہے۔ (ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اور جمہوریت، اقبالیات)" سہ ماہی مجلہ اقبال اکادمی، لاہور، ص 113)۔

[5] یہ جملہ ان قرآنی آیات کی تفسیر معلوم ہوتا ہے۔ **ان الحکم الا للہ** (57) **لہ، مافی السموت و مافی الارض** (البقرۃ، آیت 255) اس مفہوم کی بے شمار آیات قرآن حکیم میں موجود ہیں چند حوالہ آپ کی نذر ہیں۔ آل عمران آیت 109، النساء آیت 132,126) الانعام، آیت ۱۳ یونس آیت ۵۵، سورۃ طہٰ آیت ۶ سورۃ الحج، آیت ۶۴ سورۃ المومنون، ۸۴ تا ۸۶، سورۃ لقمان آیت ۳۱، سورۃ الشوریٰ، آیت ۶۴

[6] کلیات اقبال اردو، ص 261۔

[7] آپ نے اپنی ہوش مندی میں ۱۴ سال اقبال کی خدمت میں گذارے اور اقبال کی سیرت کے بارے میں بہت سے اقوال خود ان کی زبان سے سنے مقدمہ (مطالب بانگ درا)



ان شعروں میں ان اصلاحات کی طرف بطور خاص' اشارہ ہے جو ہمارے ملک میں 1921ء میں رائج ہوئیں اور جنہیں مانٹگو چیمسفورڈ اصلاحات یا دوعملی کا نظام کہتے ہیں ان اصلاحات کا بائیکاٹ ہوا۔ یہ 1937ء میں ختم ہوئیں اور ان کی جگہ صوبائی خود مختاری کا نظام جاری ہوا۔[1] یہی مضمون آپ نے پیام مشرق (۵-۹ مئی 1923ء) میں بیان کیا ہے۔ موسولینی اور قیصر ولیم[3] کے مکالمہ ولیم قیصر کی زبان سے کہلواتے ہیں۔

اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا درانجمن ہست
عروس اقتدار سحر فن را
ہماں پیچاک زلف پرشکن ہست[4]

"تاج کئی" سے مراد وہی ملوکیت اور "اقتدار سحر" سے مراد جمہوریت کی وہی ساحری' جادوگری ہے۔ "پیام مشرق" ہی میں "جمہوریت" کے عنوان سے ایک قطعہ ہے۔ جس میں جمہوریت کے اصول کثرت رائے پر تنقید کی ہے۔ یہ قطعہ بڑا معنی آفریں ہے اقبال نے پہلے "پست فطرت" (مغرب) کی بات ہے پھر چیونٹی اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی تلمیحات استعمال کیں ہیں۔ اس کے بعد "غلام پختہ کارے" اور پھر دو سو گدھوں کا ذکر کیا ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے اقبال نے چیونٹیوں کی تعداد اور دو سو گدھوں کو کثرت رائے کیلئے بطور استعارہ استعمال کیا ہو۔ اور ان کی نسبت اہل مغرب (کثرت رائے کے قائل) کی طرف کی ہو اور پختہ کارے سے مراد حضرت سلمان علیہ السلام ہوں کچھ بعید نہیں ہے کہ اقبال نے ان اشعار اسلامی شخصی حکومت کی بات ہو۔[5] یوسف سلیم چشتی نے "پختہ کارے" سے مراد تجربہ کار دانش مند اور صاحب رائے شخص مراد لیا ہے۔ جو دوسروں کے حقوق کی نگہداشت کرسکے۔[6] قطعہ ملاحظہ کیلئے حاضر ہے۔

1۔ مطالب بانگ درا' ص293-

2۔ کیمونسٹ پارٹی کا بانی (1870ء۔1924ء) اور سوویت یونین کا پہلا حکمران' موجودہ الیانوفسک میں پیدا ہوا اس کا مقبرہ ماسکو کے سرخ چوک میں ہے۔ جہاں ہر سال لاکھوں افراد اس کی حنوط شدہ لاش کے دیدار کیلئے آئے ہیں (اردو انسائیکلو پیڈیا' ص878)-

3۔ شہنشاہ جرمنی 1859ء برلن میں پیدا ہوا۔ اپنے باپ فریڈرک ثالث کی وفات کے بعد 1889ء میں تخت نشین ہوا۔ جارج پنجم شاہ انگلستان کا حقیقی پھوپھی زاد بھائی تھا۔ 1941ء میں وفات پاگیا۔ (یوسف سلیم چشتی' شرح پیام مشرق' عشرت پبلشنگ ہاؤس' لاہور سن ندارد' ص594)-

4۔ کلیات' اقبال (فارسی)' ص380-

5۔ ڈاکٹر تحسین ذاتی نے اس شعر کے ذیل میں یہ تنقید لکھی ہے۔ "مطلب نکالنے والوں نے اس شعر سے یہ مطلب نکالا ہے کہ علامہ "غلام پختہ کارے شو" کا سبق دے کر آمریت سے اپنی وابستگی کا اعلان کررہے ہیں (جمہوریت اقبال کی نگاہ میں ' ص77)

6۔ یوسف سلیم چشتی' شرح پیام مشرق' ص365-



متاع معنی بیگانہ از دوں فطرت جوئی
زموراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد فکر انسانے نمی آید [1]

آپ کو یاد ہو گا کہ اقبال نے اپنے مضمون "خلافت اسلامیہ" میں حضرت ابو بکرؓ کے انتخاب کے ذیل میں ڈوزی کے حوالہ سے ارقام فرمایا ہے کہ وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آئے منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے۔ [2] گویا اس وقت آپ کثرت رائے کی تعلیم دے رہے تھے لیکن اب آپ کا نقطہ نگاہ بدل گیا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ عمر کے اس پختہ دور میں مغربی جمہوریت کے سلسلہ میں اقبال کے ہاں زیادہ خوش فہمی باقی نہ رہی تھی۔ [3] ارمغان حجاز میں (نومبر 1938ء) جو اقبال کا آخری شعری کارنامہ ہے جمہوریت کو ملوکیت ہی کا پردہ قرار دیا ہے۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ کے دوسرے مشیر کے سوال کے جواب میں "سلطان جمہور" [4] کے شور و غوغا کی حقیقت کیا ہے۔ پہلا شعر کمال بصیرت سے اس تصور کی پردہ کشائی کرتا ہے۔

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خودشناس و خود نگر
تو نے دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندرون چنگیز سے تاریک تر [5]

اقبال نے ان اشعار میں جمہوریت سے بیزاری کا بھرپور اظہار کیا ہے۔ جمہوریت کو انسان کے خلاف ایک گہری سازش قرار دیا ہے۔ اور انسانی حقوق کے استحصال کو چنگیز خان کے دور سے تعبیر کیا ہے واقعہ یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ مغربی جمہوریت کی مخالفت کے ضمن میں اقبال کے مزاج میں شدت پیدا ہوتی گئی اور اس سے مزید بدظن ہوتے گئے۔ [6] جاوید نامہ (فروری 1932ء) حکومت الٰہی کے تحت

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 305۔

2۔ مقالات اقبال، ص 126۔

3۔ تحسین فراقی، "جمہوریت اقبال کے نگاہ میں"، "اقبال"، ص 77۔

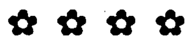
4۔ پورا شعر یوں ہے

پھر ہے سلطان جمہور کا غوغا کہ شر
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر

(کلیات اقبال، ص 649)۔

5۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 650۔

6۔ تحسین فراقی، "جمہوریت اقبال کی نگاہ میں"، "اقبال"، ص 82۔



انسانی آزادی و مساوات کے بارے میں فرمایا۔

بندہ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام او را نہ اوکس را غلام
بندہ حق مرد آزاداست و بس
ملک و آئینش خداد او است و بس [1]۔

اس کے بعد روئے زمین پر مطلق العنان مبنی پر جبر حکومت کے بارے میں اپنے غم و غصہ کا اظہار کرتے ہوئے اس شعر میں ہر پہنچے ہیں گویا پہلے تمام اشعار اس شعر کی تمہید ہیں۔

رائے بر دستور جمہور فرنگ
مردہ ترشد مردہ از صورفرنگ [2]۔

مسجد شہید گنج کے موقعہ پر نذیر نیازی سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا "ہماری حالت تو جو ہے سو ہے لیکن اس انگریزی حکومت کو دیکھئے جسے ڈیموکریسی اور رائے عامہ کے احترام کا دعویٰ ہے اگر ڈیموکریسی کی یہی شان ہے تو ایسی ڈیموکریسی کسی شریف قوم میں پرورش نہیں پا سکتی [3]۔ نومبر1929ء میں جب علامہ علی گڑھ یونیورسٹی تشریف لے گئے تو سٹوڈنٹ یونین نے آپ کی خدمت میں 29 نومبر کو ایک سپاسنامہ پیش کیا اور آنریری ممبرشپ دی اقبال نے اس سپاسنامہ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا۔

"تیسری چیز جو انگلستان نے ہم کو دی ہے وہ ایک مشتبہ قدر و قیمت کی چیز ہے اور وہ ڈیموکریسی ہے جس صورت میں یہ ڈیموکریسی آچکی ہے اور جو مقدار کثیر آنے والی ہے وہ افسوس ہے کہ میرے دل کو نہیں بھاتی ذاتی طور پر میں اس ڈیموکریسی کا معتقد نہیں ہوں اور محض اس لئے اس کو گوارا کرلیتا ہوں کہ اس کا فی الحال کوئی نعم البدل نہیں ہے مگر خیر اب چونکہ یہ ڈیموکریسی انگلستان سے آچکی ہے اس لئے دیکھنا ضروری ہے کہ یہ موجودہ نسل نوجوانان کیلئے کس قدر مفید ہے۔ واضح ہو کہ ڈیموکریسی کے معانی صاف، عمل رؤس الاشہاد اور آزادی بحث و تمحیص کے ہیں۔ [4]۔

مندرجہ بالا شعری اور نثری اقتباسات کی موجودگی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آخر کار اقبال جمہوریت کے بارے میں اچھی رائے نہ رکھتے تھے غالباً اسی لئے ماہرین اقبال اس سے متفق ہیں کہ وہ جمہوریت کے جتنے مداح ہیں اس سے کہیں زیادہ نقاد ہیں۔ [5]۔

1۔ کلیات اقبال (فارسی) ص 659۔
2۔ ایضاً ص 660۔
3۔ سید نذیر نیازی "اقبال کے حضور"۔
4۔ "گفتار اقبال" ص 104۔
5۔ ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اور جمہوریت، "اقبالیات" جنوری، جون 1986ء، ص 111۔



ڈاکٹر وحید عشرت جو معروف ماہر اقبال ہیں فرماتے ہیں کہ اقبال مغربی جمہوریت کے معروف تصور کے زبردست نقاد تھے۔[1] ڈاکٹر موصوف نے اپنے مضمون "اقبال اور جمہوریت" میں جمہوریت پر اقبال کے اعتراضات کا جائزہ لیا ہے اور ان کے اعتراضات کو محض مخصوص حالات کی پیداوار کہا ہے۔ اور ان کا پس منظر متحدہ ہندوستان بتایا ہے"[2]۔ اس بات کا ذکر ڈاکٹر تحسین فراقی نے بھی کیا ہے[3]۔ لیکن ان کے مضمون کا مقصد غالباً یہ ثابت کرنا ہے کہ آخر کار اقبال جمہوریت سے ناامید ہو کر اسلامی خلافت کی طرف مائل ہو گئے۔ اگرچہ آپ نے جمہوریت کی اصلاح کے پیش نظر اقبال کے مضمون، خلافت اسلامیہ سے امیدوار اور ووٹرز کی اہلیت کی کچھ شرائط بھی نقل فرمائی ہیں بظاہر ان کا مقصد جمہوریت کو خلافت اسلامی میں مدغم کرنا معلوم ہوتا ہے تاہم بقول مضمون نگار اقبال موجودہ جمہوریت کے بارے میں مکمل رہنمائی فراہم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔[4] اصلاح جمہوریت کی خلیفہ عبدالحکیم اور ڈاکٹر وحید عشرت نے بھی کی ہے۔ "جمہوریت پر اقبال کے اعتراضات کا مقصد دراصل چند بنیادی نقائص کی نشاندہی کرنا ہے اگر ان نقائص کو دور کر دیا جائے تو جمہوریت قابل قبول ہو جاتی ہے۔[5] آپ نے اقبال کی روحانی جمہوریت "اجتہاد اور اسلامی جمہورتوں کی برادری، ترکوں کے اجتہاد اور ایک منتخب شدہ مجلس قانون ساز کے حوالہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ اقبال جمہوریت کے حامی تھے نیز وہ قانون سازی کا حق افراد کی بجائے مجلس قانون ساز کے حوالے کرنا چاہتے تھے۔ اپنے موقف کی تائید کیلئے ڈاکٹر وحید عشرت نے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے چھٹے خطبے الاجتہاد فی الاسلام" سے متعدد اقتباسات[6] نقل فرمائے ہیں ان تمام کی تفصیل خطبہ اجتہاد میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ان عبادتوں کے حوالہ سے ڈاکٹر صاحب نے یہ استدلال فرمایا کہ حکومت، اختیارات اور اجتہاد وغیرہ کا حق کسی فرد واحد کے حوالہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ قانون سازی کیلئے ایک مجلس قانون ساز یا مجلس اجتہاد کے وجود پر زور دیتے ہیں۔ نیز آپ کے فرمان کے مطابق ایسی مجالس کا قیام مسلم ملوکیتوں کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔[7] اقبال ترکوں کے حوالہ سے جمہوری طرز حکومت کو اسلام کی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہیں۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ سے ایک اقتباس کا ملاحظہ فرمائیے۔

1۔ ڈاکٹر وحید عشرت، "اقبال اور جمہوریت" "اقبالیات"، سہ ماہی مجلّہ اقبال اکادمی لاہور، جنوری۔ جون۔ 1986ء، ص 111۔

2۔ ایضاً ص 121۔

3۔ "جمہوریت اقبال کی نگاہ میں" "اقبال" سہ ماہی مجلّہ بزم اقبال، اکتوبر 1993ء، ص 86۔

4۔ ایضاً ص 87۔

5۔ ڈاکٹر وحید عشرت "اقبال اور جمہوریت" "اقبالیات، جنوری۔ جون۔ 1986ء، ص 127۔

6۔ تشکیل جدید الٰہیات، اسلامیہ، صفحات 245 تا 268۔

7۔ ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اور جمہوریت، اقبالیات، جنوری۔ جون 1986ء، ص 128۔



"جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے۔ مجلس ملیہ نے اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا ہے۔ سنی نقطہ نظر سے خلیفہ یا امام کا نصب چونکہ ایک امر واجب ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے۔ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی روح سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سراسر درست ہے اتنا درست کے اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لئے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں۔ تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"[1]

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال جمہوری طرز پر منتخب شدہ حکومت چاہتے ہیں جو اقبال کی روحانی جمہوریت کے قیام کیلئے ناگزیر ہے۔[2] ترکوں کے موجودہ اجتہاد کو دیکھتے ہوئے اقبال کے ان نظریات پر اصرار نہیں کرنا چاہیے جو آپ نے نہایت ہی نیک نیتی کے ساتھ امت مسلمہ کی نشاۃ ثانیہ کے لئے انگریزی تسلط سے آزاد ہونے ہونے والی ریاستوں سے وابستہ کئے تھے۔ اس میں کسی کو شک نہیں ہے کہ اقبال اسلامی اصولوں کی پاسداری چاہتے تھے اس لئے وہ جمہوریت ہی نہیں کسی فرد واحد سے بھی امید وابستہ کر سکتے ہیں۔ اقبال جمہوریت کے حق میں تھے یا مخالفت میں بہرحال وہ جیسی جمہوریت چاہتے تھے غالباً ایسی جمہوریت دنیا میں شائد ہی کہیں قائم ہو۔[3] اور یہ بھی سچ ہے فی زمانہ جمہوریت نے جو تاثر قائم کیا ہے اقبال اس کے حق میں بھی نہیں ہو سکتے تھے۔ دراصل مسئلہ جمہوریت اور شخصیت کا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اصل مسئلہ ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ اور معاشرت و سیاست میں اسلامی اصولوں کے احیاء اور تجدید کا ہے۔ اگر یہ کام کسی فرد واحد کے ہاتوں انجام پاتا ہے تو یقیناً اس سے اقبال کے افکار کے متصادم نہیں سمجھنا چاہیے۔ اور نہ ہی ماہرین اقبال کو اس پر کوئی اعتراض ہونا چاہیے۔ کیونکہ بقول مولانا تھانوی اصل تو مقصود ہے۔ اگر یہ کام جمہوریت سے نہیں ہوتا تو شخصیت ہی سہی اقبال نے جو نہایت واضح اشارے دیئے ہیں ان سے تو کم از کم یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اقبال جمہوریت کو دلی طور پر پسند نہیں کرتے تھے اور اس کے نعم البدل چاہتے تھے۔ دوسری بات بقول ڈاکٹر وحید عشرت کے اقبال جمہوریت کی اصلاح چاہتے تھے۔

1۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" ص 243،242۔

2۔ ڈاکٹر وحید عشرت، "اقبال اور جمہوریت" اقبالیات (سہ ماہی مجلّہ اقبال اکادمی، لاہور) جنوری۔ جون۔ 1986ء، ص 130۔

3۔ زیر رانا "پوری دنیا میں جمہوریت کہیں نہیں ہے" روزنامہ جنگ، کراچی، جمعہ ایڈیشن، 29 جولائی 1988ء۔



جمہوریت کا نعم البدل تو "خلافت اسلامیہ" کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن اگر اس کی اصلاح کی طرف توجہ دی جائے تو نہ کوئی لائحہ عمل ہے اور نہ یہ ممکن ہے۔ علامہ اقبال نے اصلاح جمہوریت کے سلسلہ میں چند رہنما اصول ضرور دیئے ہیں۔[1] مثلاً امیدواران اور ووٹرز کے بارے میں کچھ صفات و شرائط کا التزام فرمایا ہے۔ جن کی تفصیل حاصل بحث کیلئے ضروری معلوم ہوتی ہے۔ امیدواران کیلئے ضروری ہے۔[2]

1- سیرت اخلاص حسنہ سے آراستہ ہو، عادات و خصائل غیر مشتبہ ہوں۔
2- صحت و حواس ظاہری و باطنی پر قائم ہو۔
3- مذہب اور شریعت کا ضروری علم رکھتا ہو۔
4- دور اندیش اور حق اندیش ہو۔
5- بہادر، دلیر اور جراتمند ہو۔
6- پوری عمر کا بالغ ہو۔

علامہ ابن خلدون نے بھی ان شرائط کو مجملاً بیان کیا ہے۔ "علم، عدالت، کفایت، سلامتی حواس و اعضا جن کو رائے اور عمل سے تعلق ہو۔ پانچویں شرط امام کا قریشی ہونا شرط لکھا ہے۔[3] لیکن اس شرط اور ضرورت میں اس کو اختلاف ہے۔ اور یہ روح اسلام کے صریحاً خلاف ہے۔

اقبال نے انتخاب کنندگان کیلئے بھی تین شرائط کا لازم ہونا لکھا ہے۔[4]

1- دیانت داری اس کی معلوم و معروف ہو۔
2- امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت ہو۔
3- دوربینی اور عدل و انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔

یہ ہیں وہ تجاویز جن کو اصلاح جمہوریت میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اب جو حضرات اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جمہوریت کی اصلاح ممکن ہے[5] وہ سب سے پہلے ان صفات کے حامل امیدوار اور ووٹرز پیدا کریں۔ یا پھر ان شرائط۔

1۔ یہ خیالات امام ماوردی کے ہیں لیکن اقبال نے ان پر اپنی کوئی رائے نہیں دی اس لئے انہیں جزء اعلامہ ہی کے خیالات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ (تحسین فراقی، جمہوریت اقبال کی نگاہ میں، اقبال (سہ ماہی مجلہ بزم اقبال، لاہور)، اکتوبر 1993ء ص 87۔

2۔ خلافت اسلامیہ، مقالات اقبال، ص 134۔

3۔ "مقدمہ ابن خلدون" مترجم مولانا عبد الرحمٰن دہلوی، الفیصل ناشران، لاہور، اگست 1993ء، ص 181۔

4۔ "خلافت اسلامیہ" مقالات اقبال، ص 138۔

5۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم اور ڈاکٹر وحید عشرت کا جمہوریت کی بابت یہ حسن ظن رکھتے (دیکھئے ڈاکٹر عشرت کا مضمون "اقبال اور جمہوریت" اقبالیات (سہ ماہی مجلہ اقبال اکادمی لاہور)، جنوری تا جون 1986ء، ص 118-124۔



کا اطلاق امیدواران اور انتخاب کنندگان پر کریں پھر ان سیاست دانوں اور عوام کا رد عمل ملاحظہ کریں۔ خواص و عوام ان کی شرائط کو کسی طور قبول کرنے کو تیار نہ ہوں گے۔ اگر طاقت کا استعمال کریں گے تو یہ ظلم کیا جائے گا۔ اور اصولی طور پر آپ کے سیاست دانوں میں چند ہی امیدوار اس معیار پر پورا اتریں گے یہی کیفیت ووٹرز کی ہوگی۔ موجودہ حالات میں فکر کے اس مقام پر مایوسی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیا یہاں یہ کہنا مناسب نہ ہوگا کہ اقبال وطن عزیز کے سیاست دانوں کے بارے میں کچھ زیادہ ہی حسن ظن کا شکار ہوئے تھے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اقبال شخصی حکومت پر راضی ہو سکتے تھے۔ اس بارے میں بھی یہ بات صاف ہے کہ مطلق العنان شخصیت پر کبھی راضی نہ ہوئے۔ لیکن اگر اقبال کی روحانی جمہوریت جو انسانی مساوات، آزادی رائے کے سوا کچھ نہ تھی شخصی حکومت سے پورے ہونے کی امید ہو تو اقبال کو ایسی حکومت پر کوئی اعتراض نہ ہوتا۔ کیونکہ دراصل کوئی بھی اسلامی حکومت جو خلافت راشدہ کی طرز پر قائم ہوگی وہ شخصی حکومت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں اقتدار اعلیٰ عوام کو نہیں بلکہ خلیفہ یا امیرالمومنین کو حاصل ہوتا ہے اور یہ خلیفہ بھی اپنے اختیارات میں قانون الٰہی کا پابند ہوتا ہے۔ اس امر کا اعتراف سب ہی کو ہے۔ اس بحث کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ سیاست و جمہوریت کے بارے میں مولانا تھانوی کو جو یکسوئی ابتداء و انتہاء حیات میں رہی آخر کار اقبال ایک لمبے ارتقاء کے ذریعہ وہیں پہنچتے ہیں یہ بات دوسری ہے کہ اقبال کو جو توجہ ملی وہ مولانا کے خیالات کو نہ مل سکی اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا نے جو بات کہی ہے قرآن وحدیث کی بنیاد پر کہی ہے۔ اس میں جدت کے پہلو عام طور پر نہیں پائے جاتے۔ یہ بات اپنی جگہ سچ ہے کہ اسلام اپنے اصولوں میں بیک وقت قدیم اور جدید دین واقعہ ہوا ہے۔ اقبال چونکہ اسلام کے حوالے سے بھی "تشکیل جدید" کے دلدادہ تھے۔ اس لئے عام طور پر نئے نظریات کو پذیرائی فرماتے ان کی تحقیق کرتے اسلام کے مطابق پاتے تو توثیق کرتے ورنہ تردید فرماتے۔ اصلاح کی گنجائش پاتے تو ممکنہ سعی کرتے جمہوریت کے ساتھ یہی واقعہ ہوا ہے۔ اقبال ابتداء میں اس طرف متوجہ ہوئے اور آخر کار جب اس نظام کو اسلام کے بنیادی اصولوں سے متصادم پایا اور اس کے اثرات کا عملی نظارہ ملاحظہ ہوا تو اس کا خیال دل سے نکال دیا۔ اپنی بات کا اختتام حالات و واقعات کے تناظر میں اقبال کے اس جملہ میں کرتا ہوں۔

"گریز از طرز جمہوری، غلام پختہ کارے شو"



دو قومی نظریہ
علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی

مسلمان قوم کا خاصہ رہا ہے کہ یہ جہاں جہاں سے گزری ہے اقوال عالم پر اپنے مذہبی، تہذیبی، تمدنی اور سیاسی اثرات چھوڑتی چلی گئی ہے۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ یورپ بھی اسلام کا احسان مند ہوا ہے۔[1] علامہ اقبال نے اس حقیقت پر بڑا اصرار کیا ہے کہ سائنس مسلمانوں کی ایجاد ہے۔ "یورپ کے بڑے بڑے سائنس دانوں نے جن میں راجر بیکن کا نام سرفہرست ہے اندلس کی اسلامی درسگاہوں میں علم و حکمت کا درس لیا آج یورپ کو یہ اعتراف ہے کہ سائنس کا منہاج دراصل مسلمانوں کی ایجاد ہے۔[2] مولانا تھانوی نے بھی یہی بات اسلامی تہذیب و تمدن کے حوالہ سے بیان فرمائی ہے۔ ایک ملفوظ میں فرمایا "انگریزوں نے ہم سے تہذیب سیکھی ہے ہم نے ان سے نہیں سیکھی اس غفلت اور بے خبری کی کوئی حد ہے کہ اپنی چیزوں کو دوسروں کی سمجھتے ہیں۔[3] "مشہور فرانسیسی مؤرخ ڈاکٹر گستاولی بان نے ہندوستان میں عربوں کے اثرات کے بارے میں لکھا ہے "ان کے مذہب اور ان کے تمدن نے اس ملک پر بہت بڑا اثر ڈالا اور اس وقت ہندوستان میں تقریباً پانچ کروڑ نفوس دین اسلام کے پیرو ہیں۔[4] "۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مسلمان قوم جن جن ملکوں میں گئے وہاں دین و مذہب کی بنیاد پر ایک نئی قوم پیدا ہوتی رہی اسی کا نام "دو قومی نظریہ" ہے جو فی الحقیقت محمد بن قاسم کے حملہ سندھ کے ساتھ ساتھ وجود میں آگیا تھا[5]۔ چونکہ پاکستان کی بنیاد یہی دو قومی نظریہ (Two Nation Theory) ہے اس لئے یہ کہنا بجا ہے کہ جب برصغیر میں پہلے غیر مسلم نے اسلام قبول کیا تو پاکستان کی بنیاد اسی وقت پڑ گئی تھی۔"[6]

دو قومی نظریہ کا ارتقاء :

اس کے بعد یہ نظریہ مختلف انداز میں ارتقاء پذیر رہا۔ چونکہ اس نظریہ کی بنیاد خالص دین پر تھی اس لئے اس کی نگرانی میں اہم کردار بھی خالص دینی اور مذہبی رہنماؤں نے ادا کیا۔ سیاست میں یہ نظریہ بطور اسلامی نظریہ ہی استعمال ہوا ہے۔

1۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق۔

2۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 199۔

3۔ الافاضات الیومیہ، ص جلد چہارم، ص 198۔

4۔ ڈاکٹر گستاولی بان، "تمدن عرب" مترجم سید علی بلگرامی، مقبول اکیڈمی، لاہور، سن ندارد، ص 311 "تمدن عرب" کا پہلا اردو ترجمہ 1896ء، مطبع ہندی آگرہ سے چھپا (مقدمہ نواب جیون یار جنگ، ص 15، 26)۔

5۔ "اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی" ص 60۔

6۔ نواب زادہ محمود علی خان، "عظیم قائد" ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب، لاہور، طبع دوم اگست، 1984ء، ص 65۔



چنانچہ جب اکبر نے دین الٰہی [1] کے ذریعے متحدہ قومیت کی تعلیم کا آغاز کیا تو حضرت مجدد الف ثانی نے اپنے مکتوبات کے ذریعے دو قومی نظریے میں ایک نئی روح پھونک دی۔ یہی کام شاہ ولی اللہ نے اپنی تصانیف [2] کے ذریعے سرانجام دیا۔ شاہ ولی اللہ کے بعد جس شخصیت نے دو قومی نظریے کو پروان چڑھایا وہ سرسید احمد خان ہیں لیکن ابتداء میں سرسید ہندو مسلم اتحاد کے مبلغ تھے اور ہر دو اقوام کی فلاح کیلئے کوشاں تھے۔ ڈاکٹر فوق کریمی رقمطراز ہیں۔ "سرسید ہر چند مسلمانوں کے مصائب اور ان کی بدحالی کیلئے سوچتے اور حکومت میں ان کی وکالت کرتے تھے۔ لیکن ان کا ایک خاص نظریہ تھا کہ ہندوستان کی ترقی کیلئے یہ ضروری ہے کہ ہندو اور مسلمان باہم شیر و شکر ہو کر رہیں اور یہ دونوں ایک قوم ہی رہیں۔ ان کے تمام کاموں میں ہندو مسلم اتحاد کی جھلک نظر آتی ہے۔ [3] "اس کا ایک بہت بڑا ثبوت علی گڑھ کالج کی اعلیٰ ظرفی ہے۔ جہاں سے سینکڑوں ہندوؤں نے فیض حاصل کیا۔ مولانا حالی لکھتے ہیں کہ محمڈن کالج نہ صرف مسلمانوں بلکہ تمام ہندوستان کی بھلائی کیلئے قائم کیا گیا اور یہاں سے بے شمار ہندوؤں نے قانون وغیرہ کی تعلیم حاصل کی۔ [4] سرسید بنیادی طور پر مخلص انسان واقع ہوئے تھے۔ [5] آغاز کار میں ہر دو اقوام کا بھلا چاہتے تھے لیکن جب 1867ء میں بنارس کے بعض سرآوردہ ہندوؤں نے سرکاری دفاتر میں اور عدالتوں میں اردو اور فارسی کی جگہ ہندی رائج کرنے کی کوشش کی [6] تو سرسید نے اس کی بھرپوری مخالفت کی سرکار میں اپنے اثر و رسوخ کی بابت اردو زبان اور فارسی خط بدستور بحال رہا۔ [7] دراصل سید صاحب چاہتے تھے کہ ہندوستان میں امن رہے اور دونوں قومیں ایک دوسرے کے حقوق کا خیال رکھیں لیکن جب ایسا ممکن نہ رہا تو آپ نے واضح طور پر اعلان کر دیا۔

> "ہمارے ہم وطن ہندو اور بنگالی بھائیوں کو خوب سمجھ لینا چاہیے کہ ہماری عین خواہش ہے کہ ہندوستان کی تمام قومیں آپس میں محبت اور دوستی سے ہندوستان میں رہیں مگر وہ دوستی اس وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک ایک دوسرے پر غالب آنے کی چال نہ چلے۔ بنگالیوں نے اور ہمارے ملک کے تعلیم یافتہ ہندوؤں نے یہی چال اختیار کی ہے۔ اور پھر اس پر توقع رکھتے ہیں کہ ہم مسلمان ان کے شریک ہوں۔ "ایں خیال است و محال است و جنوں" [8]

1۔ دین الٰہی کے عناصر و تفصیل کیلئے دیکھئے۔ شیخ محمد اکرام کی کتاب "رود کوثر"، باب "عہد اکبری" نیز دیکھئے اکبر کے احکام عمومی" اور ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کا اس نئے دین پر محاکمہ لائق توجہ ہے۔ نیز دیکھئے ابوالحسن ندوی کی تاریخ دعوت و عزیمت مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، حصہ چہارم، باب دوم، نیز دیکھئے مولانا سید محمد میاں کی کتاب "علماء ہند کا شاندار ماضی" مکتبہ رشیدیہ کراچی، سال اشاعت 1986ء، جلد اول، فتنہ اکبری"

2۔ دیکھئے "رود کوثر" باب ۹، "حکیم الامت شاہ ولی" عبدالوہاب بن عبدالجبار دہلوی (تلمیذ عبید اللہ سندھی) نے شاہ ولی اللہ کی 22 کتب کا تعارف دیباچہ "القول **الجمیل فی بیان سئو االسبیل**" میں دیا ہے۔ (شاہ ولی اللہ، القول الجمیل، شاہ ولی اللہ، اکیڈمی، لاہور، سن ندارد، ص 6 تا 8)۔

3۔ ڈاکٹر فوق کریمی، "سرسید کے سیاسی افکار"، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اشاعت اول، دسمبر 1987ء، ص 131۔

4۔ "حیات جاوید"، ص 102۔

5۔ "موج کوثر"، ص 102۔

6۔ "سرسید کے سیاسی افکار"، ص 132۔

7۔ حیات جاوید، ص 336۔

8۔ محمد امین زبیری، سیاست ملیہ، آتش فشاں، پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء، ص 46۔



ان حالات میں سرسید ہی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے ہندوؤں کے نصب العین کو سمجھا تھا وہ ہندوؤں اور مسلم مسلمانوں کو دو جداگانہ قومیں تسلیم کرتے تھے ان کا یہ جملہ "ہندوستان ایسی حور شمائل دلہن ہے جس کی ہندو اور مسلمان دو آنکھیں ہیں اور اس کے حسن کا دارومدار اس بات پر ہے کہ دونوں آنکھوں کی چمک دمک برابر رہے[1] ان کے دو قومی نظریہ کی وکالت کرتا ہے۔[2] اسی زمانے کی ایک بڑی سرگرم نام شخصیت جس نے بعد ازاں شہرت بھی بہت پائی "مولانا محمد قاسم نانوتوی تھے" جن سے سرسید کی خط و کتابت رہی تھی۔[3] اور سید صاحب کو ان سے غایت درجہ عقیدت بھی تھی[4] ۔ مولانا قاسم نانوتوی اپنے زمانے کے علم الکلام کے بانی تھے۔[5] آپ نے چھوٹی بڑی اٹھائیس (۲۸) کتب تصنیف فرمائی ہیں جو متکلمانہ رنگ لئے ہوئے ہیں۔[6] آپ نے 1855ء سے 1876ء کے دوران ہونے والے ہندو میلوں[7] میں مسلمانوں کا کامیاب دفاع کیا۔ ان میلوں کا مقصد ہندوؤں میں قومی احساس پیدا کرنا تھا۔[8] اور ایسی قومیت کو بیدار کرنا تھا جس کی بنیاد مسلمان دشمنی پر رکھی گئی۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہندوستان میں ہندو مذہب قومی اتحاد کی بنیاد رہا ہے۔[9] دنیا کی تاریخ بتاتی ہے کہ بڑی بڑی سلطنتوں کا آغاز مذہبی تحریکوں سے ہوا ہے[10] اگر مولانا نانوتوی اور ان کے شاگرد و رفقاء کار مولانا محمود الحسن دیوبندی، فخرالحسن گنگوہی وغیرہ ہندو میلہ تحریک کا کامیاب مقابلہ نہ کرتے تو آریہ سماج جیسی تنظیمیں مسلمانوں کو شدہ کرنے میں کامیاب ہو سکتی تھی اس سب کے باوجود دو قومی نظریہ کی تاریخ میں سرسید کا نام تو آتا ہے لیکن ان کے عین متوازی ایک بڑی تحریک کا ذکر نہیں آتا۔ بہرحال سرسید کے علاوہ قومی نظریہ اور تحریک پاکستان میں دو نام نہایت نمایاں ہیں۔

1۔ ڈاکٹر عبدالرشید خورشید، تاریخ تحریک پاکستان، حصہ اول، ص 95۔

2۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، "مسلمانوں کی جدوجہد آزادی" مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، دوسرا ایڈیشن، ص 62۔

3۔ دیکھئے مولانا محمد قاسم نانوتوی کی کتاب "تصفیتہ العقائد" دارالاشاعت کراچی، جون 1976ء، اس کتاب میں سرسید کے متن مکتوبات اور ان کے جوابات ہیں۔ نیز دیکھئے "مکتوبات سرسید" مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، اول جون 1959ء، ص 23 تا 27۔

4۔ دیکھئے سرسید کا مضمون "مولانا محمد قاسم نانوتوی" مشمولہ "مقالات سرسید" مرتبہ مولانا محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، حصہ ہفتم، طبع اول، اکتوبر 1962ء، صفحات 205 تا 208۔ نیز ملاحظہ فرمایئے سرسید ہی کا مضمون "مدرسہ دیوبند کی سالانہ رپورٹ پر تبصرہ" حوالہ مذکور، صفحات 278 تا 290۔

5۔ مولانا سالم قاسمی، "مقدمہ انتصار الاسلام" (تالیف مولانا محمد قاسم نانوتوی)، ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت اول، 1981ء، ص 9۔

6۔ "بیس بڑے مسلمان"، ص 39۔

7۔ دیکھئے مولانا محمد قاسم نانوتوی کی تصنیف "میلہ خدا شناسی" دارالاشاعت، کراچی، اشاعت اول، مارچ 1977ء

8۔ ڈاکٹر خورشید، تاریخ تحریک پاکستان، حصہ اول، ص 69۔

9۔ ایضاً۔ ص 69۔

10۔ مقدمہ ابن خلدون، ص 147۔



قائداعظم اور دو قومی نظریہ :

راقم الحروف کی مراد قائداعظم اور علامہ اقبال ہیں۔ قائداعظم ابتداء میں ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے یا کم از کم ہندوستان کی آزادی کیلئے مشترکہ کوشش کے حق میں ضرور تھے۔ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی فرماتے ہیں۔ 1913ء میں مسٹر جناح بہت بڑے نیشنلسٹ اور کانگریسی تھے۔[1] 1916ء میں قائداعظم کی ہندو مسلم اتحاد کی کوشش اس وقت اپنی انتہا کو پہنچ گئی جب 31 دسمبر 1916ء کو دونوں جماعتوں مسلم لیگ اور کانگرس کے مشترکہ اجلاس میں "میثاق لکھنؤ"[2] کے نام سے ایک معاہدہ ہو گیا۔ اسی معاہدہ کی بنیاد پر مسز سروجنی نائیڈو نے آپ کو ہندو مسلم اتحاد کے سفیر کا خطاب دیا۔[3] اس معاہدہ کو قائداعظم کی سیاسی بصیرت کا خیال کیا جاتا ہے۔ "میثاق لکھنؤ ہی وہ واقعہ ہے جس سے مطالبہ پاکستان کی راہ ہموار ہوتی ہے"[4] بعض ہندو قائدین نے اس معاہدہ کو اس بناء پر ناپسند کیا کہ اس میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو تسلیم کر لیا گیا تھا۔[5] اسی موقعہ پر آپ نے اپنی صدارتی تقریر میں کہا "ہر ہندی قوم پرست جو ہندی قومیت کے مسئلہ پر غور کرتا ہے اس کام کی مشکلات کا پورا پورا احساس رکھتا ہے۔ (اسے جاننا چاہیے) کہ ہندوستان ہی ہم سب کی پہلی اور آخری منزل ہے۔[6] پھر فرمایا "تجدید ملی کا سب سے زیادہ پر امید پہلو یہ ہے کہ ہندو مسلمان مشترک مقصد کیلئے متحد ہو رہے ہیں۔[7] نیز آپ نے اسی موقع پر یہ بھی کہا کہ "میں اپنی قومی زندگی میں پکا کانگریسی رہا ہوں۔ اور فرقہ داری سے کبھی مجھے کوئی شغف نہیں رہا۔ میرا خیال ہے کہ مسلمانوں پر فرقہ واری کا الزام غلط ہے۔"[8] اس اتحاد و معاونت کے باوجود ہندو مسلم اختلافات کی خلیج بڑھتی رہی ہندو مسلم فسادات روز مرہ کے واقعات بن گئے لیکن قائداعظم ابھی اتحاد کی امید لگائے ہوئے تھے چنانچہ 31 دسمبر 1925ء علی گڑھ میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس ہوا۔ جس سر شیخ عبدالقادر کی زیر صدارت ہوا۔ قائداعظم نے اپنی تمنا کا اظہار ان الفاظ میں کیا "میری تمنا ہے کہ کانگرس اور ہندو مہاسبا کے لیڈر ہمیں اپنا شریک کار بنائیں اور ہمارے ساتھ دوستانہ تعلق اور ربط رکھیں۔[9] 31 دسمبر 1927ء کو کلکتہ میں جناح لیگ کا اجلاس ہوا۔ اس جلسہ میں پنڈت موہن مالویہ نے اپنی تقریر میں گاؤکشی اور مسجد میں باجہ بجانے کے مسائل کا ذکر کرتے ہوئے کہا کیا یہ ایسے مسائل نہیں جن کو ہم حل نہیں کر سکتے۔ مطلب یہ تھا کہ مسلمان گائے کی قربانی سے

1۔ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی، "خطبات کا قائداعظم" مقبول اکیڈمی، لاہور سن ندارد، ص 36-

2۔ معاہدہ کے اہم نکات کیلئے ملاحظہ فرمایئے پروفیسر احمد سعید کی کتاب "حصول پاکستان" الفیصل ناشران، لاہور 1989ء، ص 104-

3۔ ایضاً ص 106- مسز سروجنی نائیڈو نے آپ پر ایک کتاب لکھی اس کا نام "Ambassadar of Hindu Muslim Unity" رکھا۔

4۔ سید محمد نجم الدین، قائداعظم اور دو قومی نظریہ (مضمون) مشمولہ "نقوش قائداعظم" مرتبہ، رحیم بخش شاہین، شیخ اکیڈمی، لاہور، اشاعت اول، 1976ء، ص 100-

5۔ رئیس احمد جعفری، خطبات قائداعظم، ص 53،52-

6۔ ایضاً ص 54-

7۔ ایضاً ص 55-

8۔ ایضاً-

9۔ ایضاً- ص 63-



باز آئیں تو ہندو مساجد کے سامنے باجے نہ بجائیں گے۔ آپ نے مزید فرمایا "ہم لوگ اگر آج سے اپنے آپ کو پہلے ہندوستانی اس کے بعد ہندو مسلمان سمجھیں [1]۔ تو چٹکی کے اشارے میں سوراج حاصل کرلیں۔ اس کے جواب میں قائداعظم نے فرمایا "اس سے میری خوشی کی حد نہیں ہے کہ میری یہ دلی خواہش ہے کہ ہندو مسلم اپنے اپنے اختلافات کو فراموش کرکے آپس میں مل جائیں۔ [2]۔ یہاں یہ عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی کبھی ہندو مسلم اتحاد اور "سوراج" کے حامی نہیں رہے۔ ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں چند اور ارشادات قائداعظم ملاحظہ فرمایئے۔ "ہندو مسلم اتحاد تمام معاملات پر مقدم ہے" [3]۔ ہندوستان کی نجات کا واحد ذریعہ ہندو مسلم اتحاد ہے ہندوؤں کو لازم ہے کہ وہ زیادہ فراخ دل اور رواداری سے کام لیں اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنے اعتماد کو وسعت دیں۔ [4]۔ "میری رائے میں یہ امر یقینی ہے کہ اتحاد کے بغیر ہندوستان آزادی حاصل نہیں کرسکتا۔ [5]۔ " آخر ایک وقت ایسا آیا کہ قائداعظم ہندو مسلم اتحاد سے مایوس ہو کر دستبردار ہوگئے یہاں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ آخر کار جناب قائد نے متحدہ قومیت کا خیال چھوڑ دیا انہوں نے 22 مارچ 1940ء کے خطبہ لاہور میں فرمایا تھا۔ کہ "اب ہندوستان میں مشترکہ قومیت کا تصور حد سے بہت دور نکل گیا ہے" [6]۔ بہرحال قائداعظم نے 22 مارچ کو نہایت بلیغ خطبہ ارشاد فرمایا۔ جس میں دو قومی نظریہ کی ساری دفعات آگئیں ہیں۔

"ہندوؤں اور مسلمانوں کا تعلق دو مختلف فلسفوں، معاشرتی رواجوں اور ادبیات سے ہے نہ ان کے درمیان باہم شادیاں ہوتیں ہیں نہ یہ ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں ایسی تہذیبوں کے پیرو ہیں جن کی بنیاد متصادم خیالات اور تصورات پر ہے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ وہ تاریخ اور ہے جس پر ہندوؤں کو ناز ہے اور وہ تاریخ اور ہے جس پر مسلمانوں کو ناز ہے دو ایسی قوموں کو ایک نظام ریاست میں اس طرح باندھنے کا نتیجہ کہ ان میں ایک اکثریت ہو اور دوسری اقلیت یہ ہوگا کہ ان میں بے چینی بڑھے گی اور بالاخر وہ نظام تباہ و برباد ہو جائے گا" [7]۔

1۔ مولانا عبدالباری لکھنوی فرنگی محل نے ایک موقعہ پر اس کے الٹ فرمایا تھا۔ "ہم ہندی بھی ہیں عرب بھی ہیں، مسلمان بھی ہیں مگر پہلے مسلمان، پھر عرب پھر ہندی اور اسی طور سے ہم رہیں گے (مولانا عبدالباری، رسالہ ہجرت و رسالہ قربانی گاؤ، مرتبہ شاہد علی صاحب، شمس المطابع، لکھنؤ، اشاعت اول نومبر 1920ء، ص 83 یہ رسالہ شاہد علی خان نے "تحریک ہجرت از ڈاکٹر معین الدین عقیل مرتب کردیا ہے۔

2۔ خطبات قائداعظم، ص 67،66۔

3۔ احمد سعید، "گفتار قائداعظم" قومی کمیشن برائے تحقیق تاریخ و ثقافت، اسلام آباد، طبع اول، جون 1976ء، ص 58۔

4۔ ایضاً۔ ص 61۔

5۔ ایضاً ص 123۔

6۔ خطبات، قائداعظم، ص 195۔

7۔ سید ریاض حسین، پاکستان ناگزیر تھا" شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی، اشاعت سوم، جون 1982ء۔ ص 251، 252، نیز دیکھئے خطبات قائداعظم ص 195 تا 196۔

نیز دیکھئے، خواجہ رضی حیدر، قائداعظم کے 72 سال" نفیس اکیڈمی، کراچی، طبع دوم جون 1986ء، ص 350-351۔



قائداعظم کے ان ارشادات کی روشنی میں ہم یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ آپ دخول سیاست سے 1928ء تک ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے اگرچہ یہ اتحاد و مذہب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ سیاسی تھا۔ جس کا مقصد سوراج یا آزادی کا حصول تھا۔ لیکن سوراج حاصل بھی ہو جاتا تو اس امر میں کسی ابہام کی گنجائش نہیں تھی کہ مسلمانوں کی حیثیت غلاموں کی سی ہوتی فرق صرف اتنا پڑتا کہ یہ غلامی انگریزں سے ہندوؤں کی طرف منتقل ہو جاتی۔

علامہ اقبال اور دو قومی نظریہ :

آیئے اب ذرا علامہ اقبال کے افکار کا جائزہ مرتب کرتے ہیں کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کی سیاست کے کس کس نشیب و فراز سے گزرے۔ اس ضمن میں ایک بحث بڑی مشہور ہے ابتدا میں اقبال وطنیت اور متحدہ قومیت کے قائل تھے [1] لیکن جب آپ یورپ سے واپس آئے 1908ء تو آپ کے خیالات میں تبدیلی آگئی اب آپ وطنیت یا قومیت سے مراد قومیت اسلام لیتے ہیں۔ [2] وطن سے محبت اور اتحاد کا ذکر تمام اصحاب نے کیا ہے ڈاکٹر محمد ریاض فرماتے ہیں 1905ء تک کے کلام میں وطن سے محبت اور اتحاد کی آرزو ملتی ہے۔ [3] غلام رسول مہر اقبالیات میں ایک بڑا حوالہ تسلیم کیا جاتے ہیں فرماتے ہیں کہ بانگ درا کی بعض نظموں سے مختلف اصحاب نے ٹھوکر کھائی ہے اور اقبال کے کلام کو درد قرار دیا ہے حالانکہ اقبال ہمیشہ وطن کے معتقد اور اسلام کے ترجمان تھے۔ [4] اس بارے میں سید عبداللہ نے بڑی مبنی بر اعتدال بات لکھی ہے۔ وہ اقبال کے فکری تضاد کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> "اقبال کے سیاسی تفکر کی پختگی میں ان تجربات کا حصہ کثیر بھی شامل ہے۔ جو انہیں اوضاع و اطوار سیاست عالم کے عمیق مطالعہ سے حاصل ہوئے اس میں شبہہ نہیں کہ اقبال ایک زمانے میں بعض وطنی تحریکات کے موید اور حامی تھے۔ لیکن ان کے خیالات زیادہ تر علمی فضا اور اہل مغرب کی کتابوں کے مطالعہ پر موقوف تھے جو انہیں ایسے مصنفین سے حاصل ہوئے جو عموماً قومیت، جمہوریت اور وطنی عصبیت کے معتقد تھے۔ [5]

لہٰذا جس کو بعض لوگوں نے فکر تضاد کا نام دیا ہے وہ دراصل اقبال کا فکر ارتقاء ہے جس کا اظہار بانگ درا کی نظموں میں جابجا ہوا ہے بہرحال غلام رسول مہر کے اس بیان میں وزن معلوم ہوتا ہے کہ اقبال جیسے ابتداء میں وطن پرور تھے ایسے ہی آخری دم تک رہے وہ پہلے بھی اپنے ملک کی آزادی اور خدمت گزاری کے لئے سرگرم تھے اور یہ طبعی انسانی جذبہ آخری دم تک ان کے سینہ صافی

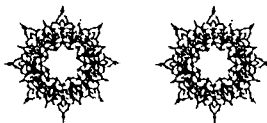
1۔ محمد حنیف شاہد، "علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی نظریات"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور۔ سن ندارد، ص 46۔

2۔ ایضاً ص 56۔

3۔ اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی، ص 16۔

4۔ مقدمہ مطالب بانگ درا۔

5۔ "مسائل اقبال" ص 142۔



میں بدستور جوشاں کے رہا۔[1] وطن کی آزادی کیلئے وہ تا دیر 1929ء تک ہندو مسلم اتحاد متحدہ سٹیج اور مشترکہ لائحہ عمل کے قائل رہے البتہ وطنیت کے مغربی مفہوم کی مخالفت انہوں نے 1908ء کے بعد ہی شروع کر دی۔ بانگ درا کی پہلی نظم آپ نے لاہور کی ایک ادبی مجلس میں پڑھی اور بعدازاں مخزن کی پہلی جلد کے پہلے نمبر جو اپریل 1901ء میں شائع ہوا میں چھپی یہ نظم وطن کی محبت سے سرشار کر دینی ہے۔[2] اس نظم میں اقبال کی وطن کے لئے محبت کا یہ عالم تھا کہ اس جذبہ کے زیر اثر بعض ضعیف روایتوں کو نظم کر دیا ہے۔[3] ان روایتوں کا مزید تذکرہ "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت میں ملتا ہے۔"

اے ہمالہ: داستان اس وقت کی کوئی سنا
مسکن آبائے انسان جب بنا دامن ترا[4]

سرزمین ہند میں ہندو مسلم اتحاد کے پس نظر میں "صدائے درد"[5] کا یہ شعر ملاحظہ فرمائیں تین اقبال نے اس میں ہندو مسلم اتحاد اور امن امان کی خواہش کا اظہار کیا۔

سرزمین اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا یہاں تو اک قرب فراق انگیز ہے[6]

"تصویر درد"[7] بانگ درا کی طویل نظم ہے جس میں اقبال نے ہندوستان کو مذہبی تعصب سے باز کیا ہے اور نصیحت فرمائی ہے کہ اگر تم اس فرقہ واریت سے باز نہ آؤ گے، تو صفحہ ہستی سے مٹا دیئے جاؤ گے نمونہ کے تین اشعار ملاحظہ ہوں۔

رلاتا ہے تیرا نظارہ اے ہندوستان مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب انسانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستان والو
تمہاری داستان تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں
تعصب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تری جن کو سمجھا ہے برا تو نے[8]

1۔ مقدمہ مطالب بانگ درا، ص ج۔
2۔ ایضاً۔
3۔ اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی ص 18۔
4۔ کلیات اقبال (اردو) ص 23۔
5۔ یہ نظم جون 1902ء کے مخزن میں شائع ہوئی۔ اس کے تیس شعر تھے نظر ثانی کے بعد صرف نو باقی رہ گئے (مطالب بانگ درا، ص 27)۔
6۔ کلیات اقبال (اردو) ص 42
7۔ یہ طویل نظم ابتداء میں اس کے دس بند اور ایک سو اٹھائیس شعر تھے نظر ثانی میں اس کا تیسرا اور ساتواں بند بالکل حذف کر دیئے گئے۔ دوسرے بندوں کے بھی متعدد شعر حذف ہوئے صرف اٹھتر شعر باقی بچے مخزن مارچ 1904ء میں شائع ہوئی (مطالب بانگ درا، 60)
8۔ کلیات اقبال (اردو) ص 70، 71، 72۔



"ترانہ ہندی"[1] بانگ درا کی وہ نظم ہے جو آپکی قوم پرستی کیلئے مشہور ہے غالباً اس وقت اقبال کو اسلام کے نظریہ وطنیت وقومیت سے آگاہی نہ تھی یا پھر یوں کہیئے کہ وہ ہندو کی قوم پرستی سے آگاہ نہ تھے[2]۔ ذیل میں دو شعروں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ موخرالذکر شعر اس امر پر دال ہے کہ اقبال نے 1904ء تک وطنیت کو اسلام کے آئینہ میں نہیں دیکھا تھا۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستان ہمارا
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا[3]

"ہندوستانی بچوں کے قومی گیت"[4]۔ بھی ایک ایسی نظم ہے جس میں قومی وحدت کا پرچار کیا گیا ہے اور مختلف تلمیحات کی مدد سے وطن کی محبت وعقیدت کا اظہار کیا گیا ہے چار بندوں سے مختلف انتخاب پیش خدمت ہے۔

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
ہر عرب کو آتی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
بندے کلیم جس کے پربت جہاں کے سینا
نوح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آکر ٹھہرا جہاں سفینا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے[5]

"نیا شوالہ"[6]۔ بھی اس مضمون کے بارے میں نہایت اہم نظم ہے اس میں دونوں قوموں کے مذہبی راہنماؤں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ وحدت انسان کا سبق دیا کریں۔ "دیر و حرم" دوئی، نیا شوالہ، ے پیت، ملی پربت، میٹھے میٹھے منتر، جیسی تراکیب کو[7]۔ نہایت خوبصورتی سے ہندو مسلم اتحاد کے مقاصد کے لئے استعمال کیا ہے۔ اگرچہ اس نظم کا ہر شعر اتحاد کا مظہر ہے لیکن صرف

1۔ یہ نظم اکتوبر 1904ء کے مخزن میں شائع ہوئی۔ اس کا عنوان پہلے "ہمارا دیس" تھا لیکن بانگ درا مرتب کرتے وقت بدل دیا (مطالب بانگ درا ص 80)۔
2۔ یوسف سلیم چشتی، شرح بانگ درا، ص 132۔
3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 83۔
4۔ یہ نظم فروری 1905ء کے مخزن میں شائع ہوئی اور اس کا عنوان تھا "ایک ہندوستانی لڑکے کا گیت" (مطالب بانگ درا، ص 85)۔
5۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 87۔
6۔ یہ نظم مارچ 1905ء کے مخزن میں چھپی اس کے اٹھارہ اشعار تھے نظر ثانی کے بعد آدھے شعر حذف کر دیئے (مطالب بانگ درا، ص 86)۔
7۔ بانگ درا کے فنی و فکری تجزیہ کیلئے ملاحظہ فرمایئے۔ حمید نسیم کی کتاب "علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر" فضل سنز، کراچی، دسمبر 1993ء۔



نمونہ کے چند شعر ملاحظہ فرمایئے۔

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
آغیرت کے پردے اک بار پھر اٹھادیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں، نقش دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہے مدت سے دل کی بستی
آہ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں [1]

یہ مارچ 1905ء تک خیالات ہیں اس کے بعد ستمبر 1905ء کے آخری دنوں (25 دسمبر [2] کو اقبال کیمرج پہنچے اور یہاں ٹرنٹی کالج میں داخلہ لیا۔ [3] تعلیم مکمل کرنے کے بعد 3 جولائی 1908ء کو اقبال انگلستان سے وطن روانہ ہوئے 25 جولائی 1908ء کو رات کو دہلی پہنچے اور 29 جولائی 1908ء کو لاہور آ گئے۔ [4] لیکن درمیانی رات میں اپریل 1906ء تک وطن، قومیت، ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں اقبال کے نقطہ نگاہ میں کسی تبدیلی کے آثار نہ تھے۔ کیمرج میں رہائش کے دوران آپ نے سودیشی تحریک کے بارے چند سوالات کے جواب میں ایک مضمون تحریر فرمایا جو ماہنامہ "زمانہ" کانپور کے شمارہ اپریل 1906ء میں شائع ہوا اس مضمون میں آپ نے تحریر کیا۔

"سیاسی حقوق کے حصول کی شرط کسی ملک کے افراد کے اغراض کا متحد ہونا ہے۔ اگر اتحاد اغراض نہ ہوگا تو قومیت پیدا نہ ہوگی اور اگر افراد قومیت کے شیرازے سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ نہ ہوں گے تو نظام قدرت کے قوانین ان کو صفحہ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیں گے۔ مذہب دنیا میں صلح کیلئے آیا ہے۔ نہ کہ جنگ کی غرض سے۔ اگر اس تحریک سے ہندو اور مسلمانوں میں اتحاد اغراض پیدا ہو جائے اور رفتہ رفتہ قوی ہوتا جائے تو سبحان اللہ اور کیا چاہیے۔ ہندوستان کے سوتے سوتے نصیب بیدار ہوں اور میرے دیرینہ وطن کا نام جلی قلم سے فرق اقوام میں لکھا جائے۔ [5]

اب بلاد اسلامیہ، ترانہ ملی، وطنیت، جیسی نظموں پر ایک نظر ڈالئے اور اقبال کے افکار وطنیت و قومیت میں واقع ارتقاء کا اندازہ فرمایئے۔ اس سلسلہ میں "بلاد اسلامیہ" [6] پہلی نظم ہے جو ہماری توجہ اپنی طرف مبذول کرتی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے دنیائے اسلام

---

[1] کلیات اقبال (اردو)، ص 88۔

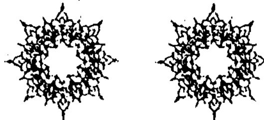
[2] "زندہ رود"، ص 176۔

[3] "اقبال یورپ میں"، ص 35۔

[4] زندہ رود، جلد اول، ص 219،218۔

[5] بشیر احمد ڈار (مرتب)، "انوار اقبال"، اقبال اکیڈمی، لاہور، طبع دوم، ص 31،30۔

[6] یہ نظم اپریل 1909ء کے مخزن میں شائع ہوئی۔ طویل نظم ہے ابتدا میں 31 اشعار پر مشتمل تھی۔ اب 22 اشعار پر محیط ہے۔ (مطالب بانگ درا، ص 163)۔



کے پانچ شہروں کو ذکر کیا ہے۔ حضور ﷺ کعبہ مبارک کا ذکر بڑے والہانہ انداز میں موجود ہیں۔ یہ اشارے اس حقیقت کی غماضی کرتے ہیں کہ اب اقبال وطن کی بجائے دین سے محبت کا اظہار کر رہے ہیں آخری بند کے پہلے شعر میں "قومیت اسلام" کو مقام کی قید سے بھی آزاد کر دیا ہے۔ دہلی شہر کے بارے میں فرماتے ہیں اس کے ذرے ذرے میں ہمارے اسلاف کا لہو خوابیدہ ہے یہ خانقاہ عظمت اسلام ہے یہ ہمارے اجڑے ہوئے گلشن کی یادگار ہے قطعہ کا آخری شعر یوں ہے۔

دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمیٔ محفل کی یاد
جل چکا حاصل، مگر محفوظ ہے حاصل کی یاد [1]

قسطنطنیہ (استنبول) کے بارے میں فرمایا ہے۔

اے مسلماں ملت اسلام کا دل ہے یہ شہر
سینکڑوں صدیوں کی کشت و خون کا حاصل ہے یہ شہر [2]

غور فرمایئے۔ اقبال عالم اسلام کی فتوحات اور جہاد و قتال کا ذکر فرما رہے ہیں ایک زمانہ تھا جب اقبال اسے "جنگ و جدل" سے تعبیر کرتے تھے۔ اس نظم کے آخری بند کے پہلے شعر میں آپ نے قومیت اسلام کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کر فرمایا۔

ہے اگر قومیت اسلام پابند مقام
ہندی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام [3]

مولانا غلام رسول مہر اس بند کی تشریح یوں کرتے ہیں "اسلامی قومیت کسی مقام کی پابند نہیں ہے اس کو کسی ملک میں محدود نہیں کیا جا سکتا یہ عالمگیر اور آفاقی ہے۔ لیکن اگر کوئی ایسا مقام تلاش کیا جا سکے۔ تو وہ مدینہ کے سوا کوئی نہیں جو مسلمانوں کی تمام محبتوں کا مرکز ہے۔[4] یاد رہے کہ اقبال نے اسی نظریہ کی اشاعت اور وضاحت میں 1938ء میں ایک مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان"[5] کے عنوان سے تحریر کیا تھا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس بارے میں اقبال کا موقف ابتداء (1909ء) ہی سے جیسا کہ آپ نے خود فرمایا ہے کہ "خاشاوکلا میں تو نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ دنیا اسلام اور ہندوستان میں اس نظریہ کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا"[6]۔ بانگ درا ہی کی نظم "وطنیت" (یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے) میں اس فلسفہ کو بہ انداز صراحت بیان فرمایا ہے۔

1۔ کلیات اقبال (اردو) ص 145۔

2۔ ایضاً ص 146۔

3۔ ایضاً ص 147۔

4۔ مطالب بانگ درا ص 166۔

5۔ یہ مضمون اقبال نے اپنے بستر مرگ پر تحریر کرایا۔ روزنامہ احسان میں 9 مارچ 1938ء کو شائع ہوا اس کا محرک "مولانا حسین احمد مدنی" کی ایک تقریر تھی۔ اس کی اشاعت کے 43 روز بعد 21 اپریل 1938ء کو آپؒ انتقال فرما گئے۔

6۔ "جغرافیائی حدود اور مسلمان" مقالات اقبال، ص 263۔



ان تازہ خداؤں میں سب سے بڑا وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے [1]

رموز بے خودی (15 اپریل 1918ء) میں فرمایا "ملت" کی بنیاد وطن نہیں ہو سکتا۔ یورپ نے وحدت نسل انسانی کو اس نظریہ سے پارہ پارہ کر دیا ہے اور اب مسلمان اس نظریہ کے تحت چھوٹے چھوٹے ملکوں میں تقسیم ہو کر اپنی اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد بنا رہے ہیں۔ [2]

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر ملت کردہ اند
ایں شجر جنت ز عالم بردہ است
تلخی پیکار بار آوردہ است [3]

ترانہ ملی [4] بانگ درا کی مشہور نظم ہے جو عوام میں "اقبال کا ترانہ" کے نام سے مشہور رہی ہے۔ [5] اس کے پہلے دو شعر ملاحظہ ہوں۔

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے، سارا جہاں ہمارا
توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا [6]

---

[1] کلیات اقبال (اردو) ص 161،160۔
[2] اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی، ص 25۔
[3] کلیات اقبال (فارسی)، ص 115۔
[4] یہ نظم 1911ء میں لکھی گئی۔
[5] مطالب بانگ درا، ص 181۔
[6] کلیات اقبال (اردو)، ص 159۔



اس تفصیل سے ایک بات یاد رکھنی چاہیے کہ اقبال 1909ء کے بعد قومیت کی بنیاد وطن کی بجائے مذہب کو قرار دیتے تھے لیکن اغراض کار سیاست میں اقبال بھی قائداعظم کی طرح ایک مدت تک دو قومی اتحاد کیلئے کوشاں رہے۔ 30 جنوری 1927ء کو لاہور کے ایک جلسہ عام کی صدارتی تقریر میں فرمایا کہ "فروعی مذہبی جھگڑوں میں اشتعال دلانے سے نقصان ہوگا۔ ہمارے لئے متحدہ قومیت کا تصور اچھا ہے اگرچہ اس کے اعلیٰ مقصد کے حصول میں دقتیں ہوں گی لیکن جب اس مقصد بلند پر پہنچ جائیں گے تو بڑی لذت حاصل کریں گے۔ اور کہیں گے کہ وقت ضائع نہ ہوا پس اے ہندوؤ اور مسلمانو تم ایسے تعلقات پیدا کرو کہ ہم اختلاف برداشت کر لیا کریں۔[1] اس اقتباس میں متحدہ قومیت سے مراد وقتی اور سیاسی اتحاد مراد ہے جس کے بیش تر سیاسی مسلمان متمنی رہے ہیں 19 دسمبر 1929ء کو آپ نے ایک جلسہ کی افتتاحی تقریب سے خطاب فرماتے ہوئے کہا۔

"تمام سکیموں کو جلا دو اور ایک متحدہ سکیم بناؤ اور آئندہ گول میز کانفرنس میں جانے سے پیشتر ایک کانفرنس کر لو ہندوؤں کو ایک اور موقعہ دو۔ محض اتمام حجت کیلئے تا کہ ان سے مفاہمت اگر ممکن ہو تو ہو جائے گو مجھے اس کا یقین نہیں، انگلستان متحد ہوگا، ہندوستان کو بھی متحد ہونا چاہیے پہلے مسلمان آپس میں اتحاد کریں۔ پھر ہندو مسلم اتحاد کریں۔[2]

یہ بات لائق توجہ ہے کہ یہ اتحاد کسی ایسی شرط پر نہیں ہو سکتا تھا جس سے مسلمانوں کا مذہبی تشخص مجروح ہونے کا اندیشہ ہو اس لئے آپ نے گول میز کانفرنس میں شرکت سے پہلے اپنے ایک مکتوب بنام "ہمدم" لکھنؤ یہ فرمایا تھا کہ "جداگانہ طریق انتخاب ہندی اقوام کے اتحاد میں حائل نہیں ہے اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکتی ہے"[3] آخر کار اقبال بھی قائداعظم کی طرح یہ جاننے میں کامیاب ہوئے کہ ہندوؤں سے اتحاد اور اشتراک عمل کا نتیجہ دوامی غلامی کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ اگر اس اتحاد کے نتیجہ میں آزادی بھی حاصل ہوگئی تو نتیجہ اس کا بھی غلامی ہی ہوگا۔ علامہ نے مرنے سے پہلے 1938ء میں اپنے مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" میں فرمایا۔

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائیں اس لئے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیاد انہیں اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟

ہم تو یہ چاہتے ہیں ہندوستان کلیتہ نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالسلام بن جائے لیکن اگر آزادی ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے۔ ویسا ہی رہے یا اس سے بدترین ہو جائے تو مسلمان ایسی آزادی وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے اس آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا،

---

[1] اقبال کے ملی افکار، ص 17۔

[2] گفتار اقبال، ص 106۔

[3] ایضاً ص 164۔



روپیہ صرف کرنا' لاٹھیاں کھانا' جیل جانا' گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام ہے۔[1]

جناب عالی! یہ ہے وہ حقیقت جس کو سرسید بہت جلد سمجھ گئے، قائداعظم قدرے تاخیر سے سمجھے 1928ء تک ہندو مسلم سیاست کے داعی رہے۔ اقبال بھی 1901ء سے 1908ء متحدہ قومیت کا دم بھرتے رہے۔ بعد ازاں آپ نے دو ٹوک انداز میں قومیت اسلام کا عالمگیر تصور پیش کیا اور اس کا ابلاغ کیا۔ لیکن سیاسی اتحاد 1929ء تک جاری رہا۔ اگر یہ مخلوط قوموں کا اتحاد مخلوط آزادی کے حصول میں کامیاب ہو جاتا تو صاف ظاہر ہے کہ حکومت انگریزوں سے ہندوؤں کی طرف منتقل ہو جاتی چنانچہ اقبال نے اسی اندیشہ کا علاج خطبہ آلہ آباد 1930ء میں ایک علیحدہ مملکت کے تصور سے کر دیا۔ اور اب ہر قسم کے اتحاد اور اشتراک عمل کے حدود تمام ہو گئیں۔ اتمام محبت ہوگئی لیکن "بہت دیر کی مہرباں آتے آتے" یہ شرح صدر کب ہوا۔ یہ سیاسی حکمت عملی کب وضع ہوئی بیس پچیس سال بعد۔ دوسری طرف ایک وہ مرد قلندر تھا۔

مولانا اشرف علی تھانوی اور دو قومی نظریہ :

جو اگرچہ میدان سیاست کا کھلاڑی نہ تھا لیکن اس کی نظر رموز سیاست پر ضرور تھی۔ اسی لئے مولانا اشرف علی تھانوی نہ صرف متحدہ قومیت کے مخالف تھے بلکہ ہندوؤں اور دیگر غیر مسلم اقوام سے اشتراک عمل کے بھی حق میں نہ تھے اور ہر قدم پر مسلمانوں کو ہندوؤں، گاندھیوں، پنڈتوں، مہاتماؤں اور انگریزوں کے ظاہر و خفیہ عزائم سے آگاہ کرتے رہے۔ مولانا تھانوی کے ذخیرہ نظم و نثر میں، ملفوظات، مکتوبات، تصوفات، تاثرات اور اقوال و اعمال سے کوئی ایک اثر بھی ایسا نہیں ملتا جس میں ہندوؤں سے اتحاد کی خبر یا ترغیب ہو۔ گویا آپ روز اول ہی سے دو قومی نظریہ کے حامی تھے۔ جب کہ جماعت علماء دیوبند میں کچھ لوگ آپ سے اس امر میں اختلاف کرتے تھے لیکن کوئی امر بھی آپ کو اپنی راہ سے نہ ہٹا سکا۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ اس کے بے شمار دلائل مولانا تھانوی کے ملفوظات میں موجود ہیں چند ایک نمونے کی مثالیں حاضر ہیں۔ مولانا ابتداء میں ایک اصولی بات کرتے ہیں کہ دو قومی نظریہ کی شان یہ ہے کہ مسلمان اپنے قومی امتیازات کا تشخص بحال رکھیں اور اپنی تہذیب و تمدن میں غیر مسلم اقوام کا تشبہ اختیار نہ کریں فرمایا "حدیث شریف میں جو آیا ہے "فمن تشبہ بقوم فھو منھم" اس کی حکمت یہ ہے کہ اہل باطل سے امتیاز ہو مگر تشابہ جائز ہے تشبہ جائز نہیں ہے۔ تشابہ وہ ہے۔ جو فطری ہو اور تشبہ وہ ہے جو قصد سے ہو"[2] مولانا تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ امتیاز قومی کے باطل ہونے خود قومیت ہی ختم ہو جاتی ہے۔

---

[1] "جغرافیائی حدود اور مسلمان"، "مقالات اقبال"، ص 279۔

[2] الافاضات الیومیہ، جلد سوم، ص 198۔



"یہ لوگ رات دن جس قومیت کا سبق رٹا کرتے ہیں اور ہر تقریر اور تحریر میں ان کی زبان و قلم پر قوم قوم کا لفظ چڑھا ہوا ہے تہذیب جدید کو اختیار کرنے میں اس قومیت کا ابطال ہے کیونکہ ہر قوم کا ایک خاص امتیاز ہوتا ہے اور اس امتیاز کا باطل کرنا قومیت کا ابطال ہے۔"[1]

مولانا تھانوی نہ صرف ہندوؤں بلکہ انگریزوں کے بھی سخت مخالف تھے۔ دراصل آپ اللہ کے دوستی اور اللہ کے لئے دشمنی کے قائل تھے۔ ظاہر ہے ہندوؤں کی طرح انگریز بھی دین کے دشمن ہیں چنانچہ آپ دونوں قوموں سے تعلقات کی نفی کرتے ہیں۔ ایک گفتگو میں فرمایا "تمام پریشانیوں کی جڑ خدا تعالیٰ سے صحیح تعلق کا نہ رکھنا ہے اور یہ مسلمانوں کی انتہائی بدفہمی ہے کہ غیر قوموں کی بغلوں میں جاکر گھستے ہیں ان کو اپنا دوست سمجھتے ہیں۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں۔ "**انما ولیکم اللہ و رسولہ والذین امنو**"[2] کہ تمہارا کوئی دوست نہیں سوائے اللہ اور رسول ﷺ اور مومنین کے"[3] قرآن حکیم میں اللہ فرماتے ہیں کہ ایمان والوں کو چاہیے کہ کافروں کی ظاہری دوستی پر بھروسہ نہ کریں یہ کبھی مسلمانوں کے خیر خواہ نہیں ہو سکتے۔ ہندوستان کی سیاسی تحریکات میں ہندوؤں کے طرز عمل کو ذیل کی آیت کے حوالہ سے دیکھا جائے تو بڑے بڑے لیڈروں کی خوش فہمیاں دور ہو جائیں۔ **یایھا الذین امنو الاتتخذوا بطانتہ من دونکم لایالونکم خبالا ودوا ماعنتم قدبدت البغضاء من افواھھم وما تخفی صدورھم اکبر**"[4] مولانا اس آیت کی روشنی میں فرماتے ہیں جب تک ہم کلمہ پڑھتے ہیں تمام غیر مسلم ہمارے دشمن ہیں اس میں کالے گوروں کی کچھ قید نہیں، مسلمانوں میں جو بڑے بڑے خوشامدی ہیں وہ ان کو اپنا دوست نہیں سمجھتے۔[5] ایک اور ملفوظ میں فرماتے ہیں "بعض لوگ کفار کی ایک جماعت کو برا سمجھتے ہیں" اور بعض دوسری جماعت کو میں کہتا ہوں دونوں برے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک نجاست مونثہ ہے اور ایک نجاست غیر مونثہ اور ہیں دونوں نجاست"[6]

مولانا نے ایک اور جگہ ہندوؤں کو کالے سانپ سے اور انگریزوں کو گورے سانپ سے تشبیہ دی ہے۔ کہ دونوں ہی اپنی عادت سے مجبور ہیں جب موقعہ ملے گا کوئی بھی ڈسنے سے باز نہ آئے گا۔ "کافر جتنے ہیں سب اسلام کے دشمن ہیں۔ کوئی گورا ہو یا کالا' دونوں سانپ ہی ہیں بلکہ گورے سانپ سے کالا سانپ زیادہ زہریلہ ہوتا ہے۔ اگر گورے سانپ کو گھر سے نکال بھی دیا جائے۔ کالا ڈسنے کو موجود ہے۔ جس کا ڈسا ہوا زندہ رہنا مشکل ہے۔"[7]

1۔ ارشادات حکیم الامت، ص 501۔

2۔ سورۃ المائدہ، آیت 55۔

3۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 195۔

4۔ سورۃ آل عمران، آیت 118

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد پنجم، ص 177۔

6۔ الافاضات الیومیہ، جلد دوم، ص 302۔

7۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 197۔



اس ملفوظ میں دراصل مولانا تھانوی نے "سوراج" پر تنقید کی ہے کہ اگر ہندو مسلم اتحاد اور کوشش کے نزدیک میں انگریز ملک چھوڑ کر چلے بھی جائیں تب بھی کیا ہوگا حکومت اکثریت (ہندوؤں) کو ہی ملے گی۔ جو انگریزوں سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہوں گے۔

ہندوؤں کے بارے میں یہ کون نہیں جانتا کہ وہ مسلمانوں کے جائز حقوق بھی برداشت نہیں کرسکتے اس کی عمدہ مثال تنسیخ تقسیم بنگال ہے اور ذکر زن ہے۔ انتظامی بنیادوں پر صوبہ کو مغربی بنگال اور مشرقی بنگال میں تقسیم کردیا۔ جس کے نتیجہ میں مغربی بنگال میں ہندوؤں کی اکثریت رہی اور مشرقی بنگال میں مسلمانوں کی۔ ڈھاکہ مشرقی بنگال کا صدر مقام قرار پایا اور مسلمانوں کی ترقی اور فلاح کے مواقع پیدا ہوگئے۔ "اس پر کلکتہ کے ہندوؤں نے سخت شورش کی۔ کانگرس نے انگریزی سال کا بائیکاٹ کیا سودیشی کی ترویج کی، بم اور پستول سے حملے کرنے لگے۔ وہ جوش میں دیوانے تھے مگر یہ سب کیوں اس لئے کہ اس سے مسلمانوں کو نفع پہنچ رہا تھا۔ انصاف کی حد تک اور ہندوؤں سے وہ چھینا جارہا تھا جو بربنائے ناانصافی ان کو حاصل ہوگیا تھا۔"[1] مولانا تھانوی ہندوؤں کی اس نفسیات سے خوب واقف تھے ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

"ایسوں کا اتباع کرتے ہیں جن کی عداوت کی یہ حالت ہے **ان تمسسکم حسنتہ تسوءھم و ان تصبکم سیئتہ یفرحوا بہا** (اگر تم کو کوئی بھلائی حاصل ہوتی ہے تو ان کو افسردہ کردیتی ہے اور اگر تم کسی مشکل میں مبتلا ہوتے ہو تو وہ اس پر خوشی میں پھولے نہیں سماتے) مگر باوجود اس کے ان کی عداوت کا علاج ان کے اتباع سے کرتے ہیں اور حقیقی علاج نہیں کرتے وہ علاج یہ ہے **و ان تصبروا و تتقوا لا یضرکم کیدھم شیئا ان اللہ بما یعملون محیط** "جس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب کی وقعت خود ان مذہب والوں کے دل میں نہیں بلکہ مذہبی لوگوں کی نسبت کیلئے ہیں کہ تاریک دماغ ہیں پست خیال ہیں سو مسلمانوں کی اس بدنصیبی اور بدبختی کا کسی کے پاس کیا علاج ہے"[2]

ہندوؤں کی کوشش رہتی تھی کہ کسی نہ کسی طرح ان کے مذہب میں مداخلت کریں کبھی طاقت سے کام نہ چلے تو حیلے بہانے اور فریب و منافقت سے کوئی راہ نکال لیتے تھے۔ بظاہر اس میں مسلمانوں کا فائدہ نظر آتا تھا لیکن بالآخر اس کے نتائج مسلمانوں کے لئے مضر اور ہندوؤں کے لئے مفید ثابت ہوتے تھے۔ بچارے مسلمان خیال کرتے تھے ہندوؤں نے ان پر بڑا احسان کیا ہے اس کی ایک بہترین مثال "تحریک خلافت" ہے مولانا تھانوی ہندوؤں کی اس چال سے خوب واقف تھے۔ ایک استفسار کے جواب میں فرمایا۔

1۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 49۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد پنجم، ص 90۔



"ایک صاحب نے دریافت کیا کہ ہندو اگر انظاری میں مٹھائی بھیجے تو اس کا کھانا کیسا ہے فرمایا کہ فتویٰ کی رو سے جواز تو ہے مگر مجھ کو غیرت آتی ہے کہ آئندہ یوں کہنے لگیں کہ اگر ہم مدد نہ کرتے تو کیسے بہار ہوتی۔ مسجد میں ایسے موقع پر ان کے شریک کرنے سے دو خرابیاں ہیں ایک تو امتنان (کافر کا احسان) دوسرے مسلمانوں میں کرم غالب ہے سوچتے سمجھتے ہیں نہیں پھر ان کے تہواروں میں مدد دینے لگتے ہیں۔ ہندوؤں کا طریقہ یہ ہے کہ اول تو احسان کرتے ہیں پھر اپنا کام بناتے ہیں۔ ایک جگہ ہندوؤں نے کئی لاکھ روپیہ جمع کیا اور علماء سے کہا کہ مدرسہ عربی بناؤ اور پھر کہا اس قدر روپیہ قربانی پر صرف ہوتا ہے۔ قربانی موقوف کردو بعض علماء نے کہا کہ بہت روپیہ ہے لیلو دیکھئے یہ دین پر اثر ہوا۔"[1]

اسی طرح کے ایک اور استفسار کا جواب دیتے ہوئے فرمایا "مسجد میں ہندو سے چندہ لیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ دے کہ احسان نہ جتائیں دوسرے یہ کہ اس سے مسلمان متاثر ہو کر ان کے مذہبی چندہ میں شریک نہ ہونے لگیں مثلاً مندر وغیرہ کے بنانے میں عرض کیا اس کا تو احتمال ہے تو فرمایا ایسی صورت میں مسجد کے لئے چندہ لینا ناجائز ہے۔"[2]

سلمانوں نے ہندوؤں میں 750 سال حکومت کی اپنے دور حکومت میں انہوں نے ہندوؤں کے مذہبی و معاشرتی حقوق کا پورا خیال رکھا اگر مسلمان ہندوؤں کو ختم کرنے کا ارادہ کر لیتے تو 750 سال کا عرصہ اس کام کیلئے کم نہیں تھا اس کے برعکس مغل بادشاہوں نے ہندوؤں کو بڑے بڑے عہدے اور ہر طرح کا تحفظ فراہم کیا لیکن وقت پڑنے پر ہندوؤں نے مسلمانوں کی پیٹھ میں خنجر گھونپنے سے دریغ نہ کیا۔ اس احسان فراموشی کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔ مولانا تھانوی 1857ء کی جنگ آزادی کے بعد آنے والی مصیبتوں کا ذمہ دار اسی احسان فراموش قوم کو قرار دیتے ہیں ایک سلسلہ گفتگو میں اس واقعہ کی طرف بڑے بلیغ اشارے ہیں۔

"یہ قوم (ہندو) نہایت احسان فراموش ہے۔ مسلمانوں کو اسی سے سبق حاصل کر لینا چاہیے کہ انگریزوں کی خدمات کے صلہ میں جو ان کے ساتھ برتاؤ کیا ظاہر ہے اور تمہارے ساتھ بھی چند مرتبہ کر چکے ہیں۔ تم بھلا دیتے ہو دیکھو۔ غدر میں سب کے مشورہ سے ہوا تھا۔ جو کچھ بھی ہوا مگر وقت پر مسلمانوں کو تباہ و برباد کر دیا بڑے بڑے نواب اور رئیس مسلمان ان کی بدولت تختہ دار پر سوار ہو گئے۔[3] خوب مخبریاں کیں۔ اب تحریک کانگرس میں مسلمانوں نے حصہ لیا قربانیاں کیں اس کا

1۔ "کمالات اشرفیہ" ص 302,301۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ دوم، ص 26,25۔

3۔ 1857ء کی جنگ آزادی کے بعد تھانہ بھون مٹی کا ڈھیر بنا دیا گیا ایک ہزار آدمی شہید کر دیے گئے۔ 132 افراد کو گرفتار کر کے مہاجنوں والی باغچی میں پھانسی دے دی گئی۔ تھانہ بلیک لسٹ کر دیا گیا انگریزوں کو مدتوں یہاں سے بغاوت کی بو آتی رہی 35 ہزار کی آبادی میں 7.6 ہزار آدمی زندہ بچے۔ (رفعت تھانوی کا مضمون "1857ء میں تھانہ بھون" ضمیمہ "علماء ہند کا شاندار ماضی" از مولانا سید محمد میاں، مکتبہ رشیدیہ، کراچی، اشاعت 1986ء، جلد چہارم، ص 503)۔
مولانا غلام رسول مہر کا بیان ہے کہ جنگ آزادی نے ستائیس ہزار اہل اسلام نے پھانسیاں پائیں۔ سات دنوں تک قتل عام ہوتا رہا۔ اس کا حساب ہی نہیں (1857) کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص 249۔ نیز دیکھئے اسی کتاب کا ابواب 6 اور 7 "خون اور آگ"
ظلم و ستم اور تباہ و بربادی کے ریکارڈ کیلئے ملاحظہ فرمائیے۔ مسٹر ایڈورڈ تھامس کی کتاب (1925ء) "Over Side of the Meddle"
اس کتاب کا اردو ترجمہ شیخ حسام الدین نے "انقلاب 1857ء کی تصویر کا دوسرا رخ" کے نام سے کیا ہے۔ یہ کتاب شاندار ماضی جلد چہارم ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔



صلہ شدھی کے مسئلہ سے ادا کیا اور آئے دن کے واقعات شاہد ہیں کہ ہر جگہ پر مسلمانوں کو جہاں ان کی قلیل آبادی دیکھی پریشان کر دیا مگر ان سب باتوں کے ہوتے ہوئے بھی بعض بدفہم اور کم سمجھ مسلمان ان کو اپنا دوست سمجھ کر ان کی بغلوں میں جا کر گھستے ہیں۔[1]۔

مولانا ایک ماہر نفسیات کی طرح[2]۔ قوموں کے عروج و زوال کا تجزیہ کرتے ہیں خصوصاً انگریزوں اور ہندوؤں کے بارے میں بڑے مبنی بر حقیقت تبصرے کئے ہیں ایک مقام پر عیسائیت اور ہندومت کا موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ہندو قوم عالی حوصلہ نہیں ان کے وعدہ وعید کا کچھ اعتبار نہیں غدر کے زمانے میں جو کچھ ہوا تھا ہندو مسلمانوں کے اتفاق سے ہوا تھا مگر جب وقت آ کر پڑا تو ہندو حکومت کے سامنے ہاتھ جوڑ کر کھڑے ہو گئے اور مخبریاں کر کے ہزاروں نواب اور رئیس مسلمانوں کو نذر دار کرا دیا اور مسلمانوں کو تباہ و برباد کرا دیا۔ یہ اسلام اور مسلمانوں کے دشمن ہیں۔[3]۔ "ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ "ہندو بے وفا قوم ہے"[4]۔ ایک دفعہ مسلمانوں کے نظام عدل و انصاف کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ہندو مصنفین انصاف سے کام نہیں لیتے بلکہ یہ تعصب زدہ قوم اسلام اور مسلمانوں کی دشمن ہے اور چاہتے ہیں کہ اسلام ہی دنیا میں نہ رہے[5]۔ "مولانا سے استفادہ کرنے والوں کا حلقہ لاکھوں افراد پر پھیلا ہوا ہے بالمشافہ اور خط و کتابت سے بھی لوگوں نے آپ سے استفسار کرتے تھے اور ملکی حالات لکھ کر آپ سے رہنمائی کے طالب ہوتے تھے یہی وجہ ہے آپ خانقاہ میں بیٹھے بیٹھے اطراف ہندوستان کے حالات سے باخبر ہوتے تھے ایک ارادت مند کے حوالہ سے ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا "رات دن کے واقعات شاہد ہیں کہ ہر محکمہ اور ہر دفتر میں مسلمانوں کو جس طرح تنگ کر رکھا ہے وہ بھی کسی سے مخفی نہیں ہیں ایک شخص مجھ سے کہتے تھے ان لیڈروں وغیرہ کو جو کہ مخالف قوموں سے اتحاد گانٹھتے پھرتے ہیں کیا خبر ان کو ان سے سابقہ ہی کیا پڑتا ہے۔ ہم سے کوئی پوچھے ان کی وجہ سے ہم کن مصائب اور پریشانیوں کا شکار بنے ہوئے ہیں اور کوئی فریاد سننے والا نہیں[6]۔ "مولانا سیاست کی باریکیوں کو خوب سمجھتے تھے کثرت و قلت کے اسرار رموز سے واقف تھے ہندو مسلم اتحاد کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہ تھی کہ مسلمانوں کو ہندوؤں کے تابع کر دیا جائے آپ صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا

"متعصب ہندوؤں نے قریب قریب مسلمانوں کو عضو معطل کر رکھا ہے مسلمان چاہتے ہیں کہ اتحاد ہو یہ اتحاد ہے یہ تو تابع بنانا ہے۔ اتحاد اس وقت ہوتا ہے جب کہ دونوں قومیں مساوی ہوں۔ خدا معلوم مسلمان ہندوؤں کے اس قدر گرویدہ کیوں ہیں جن کی نظروں میں کچھ واقعات ہیں وہ کبھی اس قوم پر اعتماد نہیں کر سکتے"[7]۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 529۔

2۔ دیکھئے پروفیسر اظہر رضوی کا مضمون "حضرت تھانوی بحیثیت، ماہر نفسی طب" مشمولہ "اشاعت خاص" "الحسن" جلد اول صفحات 349 تا 376۔ یہی مضمون بعنوان "بطور ماہر نفسی طب" روزنامہ جنگ، لاہور، 21 نومبر 1987ء کے ملی ایڈیشن میں بھی شائع ہو چکا ہے۔

3۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 494۔

4۔ ایضاً ص 527۔

5۔ ایضاً ص 529۔

6۔ ایضاً ص 540۔

7۔ ایضاً ص 327۔



حضرات یہ تھے اس شخص کے خیالات جو بظاہر ایک خانقاہ نشین تھے۔ مگران کا کمال یہ ہے کہ وہ گوشہ میں بیٹھے بیٹھے اپنے عہد کے پورے ہندوستان پر گہری نظر رکھے ہوئے تھے۔ بلکہ مستقبل کے بارے میں سیاسی پشین گوئیاں فرمارہے تھے۔

جناب عالی! یہ امراب محتاج بیان نہیں رہا کہ مولانا تھانوی روز اول ہی سے دو قومی نظریے کے حامی تھے اور ایک لحہ کیلئے بھی کسی سیاست مصلحت کا شکار نہیں ہوئے۔ جب کہ ہمارے اکابرین سیاست میں کون تھا جس نے بار بار ہندوؤں سے اتحاد اور متحدہ قومیت کی کوشش ہی نہ کیں ہوں۔ سرسید جنہیں ہندوستان کی علمی، تعلیمی اور سیاسی تاریخ میں بڑا مقام حاصل ہے۔ آپ کے اخلاص کا ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن کیا اس امر سے انکار ممکن ہے کہ انہوں نے ایک زمانہ میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے قائل تھے اور آپ نے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز اسی نظریہ سے کیا تھا آخر حالات کے ہاتھوں مجبور ہوئے۔ قائداعظم کے بارے میں بھی یہ بات صراحت کے ساتھ عرض کی جاچکی ہے کہ آپ نے ایک لمبا عرصہ تک ہندو مسلم اتحاد کیلئے کوشاں رہے راقم نے سن وار تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ قائداعظم کی سیاسی بصیرت کا کب انکار ممکن ہے لیکن کیا یہ سچ نہیں ہے کہ 1906ء میں کانگرس کی رکنیت حاصل کی اور آخر کار 1920ء میں ہندوؤں کے طرز عمل سے مایوس ہو کر علیحدگی اختیار کرنا پڑی۔ لیکن اس کے باوجود آپ 1936ء تک ہندو مسلم اتحاد کی کوشش کرتے رہے چنانچہ 1936ء میں پھر قائداعظم نے اراکین کانگرس کو اتحاد کی دعوت دی [1]۔ علامہ اقبال نے اپنی ابتدائی سیاسی زندگی 1901ء سے 1908ء تک تو متحدہ قومیت کے قائل نظر آتے ہیں لیکن بعد ازاں انہوں نے متحدہ قومیت کی سخت مخالفت کی اور آخر زندگی اس موقف پر قائم رہے یہ علامہ کی ایسی فکری خدمت ہے جس کی نظیر کسی اور سیاسی و دینی رہنما کے ہاں نہیں مل سکتی۔ لیکن اقبال بھی سرسید، قائداعظم کی طرح وقتی اور سطحی مصلحتوں کے حامی رہے۔ ہندوستان میں چند ہی ایسے نام ہیں جنہوں نے اصولوں کی بنیاد پر سیاست کی ہے یقیناً ان میں سرسید، قائداعظم اور اقبال کا نام شامل ہے لیکن وقتی سیاست کے اتار چڑھاؤ میں اپنے اصولی توازن کو قائم رکھنا مولانا اشرف علی تھانوی کے حصہ ہی میں آیا ہے۔ آپ نے کبھی اپنے سیاسی اصولوں پر نظرثانی کی ضرورت محسوس نہ کی اس کے برعکس آپ جانتے ہیں کہ ہمارے اکثر سیاسی رہنما ایک لمبے سیاسی تجربے اور ارتقاء سے گزر کر آخر کار وہیں پہنچے ہیں جہاں مولانا تھانوی روز اول سے موجود تھے۔ آخر اس طویل متحدہ سفر (ہندو مسلم اتحاد) کا مقصد کیا تھا یہ ایسا سوال ہے جس کا کوئی مثبت جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہندو مسلم اتحاد کی کوششوں کا مقصد ملک کو آزاد کرانا تھا تو کیا اس کوشش میں کامیابی ہوئی۔ بلکہ دنیا جانتی ہے کہ ملک ہندوؤں اور کانگرس سے زیادہ مسلم لیگ اور مسلمانوں کی انفرادی کوششوں کے نتیجہ میں آزاد ہوا۔ اس کا ایک بین ثبوت یہ ہے کہ ملک کی تقسیم کا نظریہ ہی مسلمانوں کی ایجاد ہے۔ ہندو اور کانگرس تو سرے سے تقسیم کے ہی قائل نہ تھے۔ اور وہ کیا گائے کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا مطالبہ کرتے۔ لہٰذا یہ کتنا غیر مناسب نہ ہے کہ مسلمانوں کی متحدہ سیاست کا اس کے سوا اور کوئی نتیجہ نہ نکلا کہ اس ملک میں مسلمانوں کی غلامی کا عرصہ طویل ہوتا چلا گیا۔

---

[1] خالد اختر افغانی، "حالات زندگی" آتش فشاں پبلی کیشنز، لاہور، طبع اول مئی 1988ء، ص 30،29۔



مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "ہندوستان کی متحدہ تحریکوں میں مسلمان تباہ و برباد ہو گئے اور اپنی تعمیر و ترقی میں پچاس سال پیچھے چلے گئے۔"[1] اگر یہ کہا جائے کہ ان تحریکوں کی وجہ سے بیداری پیدا ہوئی تو کیا اس کا یہ جواب کافی نہ ہو گا کہ تحریک خلافت سمیت ہر تحریک میں جان تو بہرحال مسلمانوں ہی نے ڈالی تھی تو کیا یہ سیاسی بیداری اپنی منفرد اور الگ سیاست کے ذریعے ممکن نہ تھی۔ ایسا ممکن تھا اور پھر اس صورت میں کسی دوسرے مسلمان جو اتحاد کے حامی نہ تھے کیلئے انحراف کی کوئی گنجائش باقی نہ رہتی جس کے نتیجہ میں تحریکوں میں جان کا آنا ایک قدرتی امر تھا۔ بہرحال کسی بھی پہلو سے دیکھیں مولانا تھانوی کا سیاسی و مذہبی نقطہ نظر نسبتاً زیادہ صائب نظر آتا ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ دیگر اکابرین خاص طور پر سرسید، قائداعظم اور علامہ اقبال کا اخلاص بھی کسی شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ انہوں نے جو کچھ کیا اپنی طرف سے ملک و قوم کی فلاح میں کیا۔

---

[1] الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 708۔



کانگرس، علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی

کانگرس کے بانی انگریز تھے:

کانگرس ایک خالص ہندووانہ جماعت ہے۔[1] لیکن تاریخ کی یہ حقیقت اپنی جگہ کتنی عجیب و غریب ہے کہ اس کے بانی انگریز ہیں۔[2] 1878ء میں گورنر جنرل لارڈ لٹن نے ہندوستان کے اخبارات پر نہایت سخت پابندیاں عائد کیں جب کہ انگریزی اخبارات پر کوئی پابندی نہ تھی ہر طرح سے ہندوستانیوں کے جذبات کو مجروح کیا جاتا۔ انگریز آباد کاروں نے بہار اور بنگال میں وسیع قطعات اراضی پر سنبل کے کھیت اور چائے کے باغات لگائے تھے یہ انگریز آباد کار ہندوستانی مزدوروں اور کاشت کاروں سے نہایت سخت کام لیتے اور اکثر ان پر شدید مظالم کرتے جس کی نتیجہ میں بہت سے مزدور اور کاشتکار ہلاک ہو جاتے۔ مقدمات انگریز مجسٹریٹوں کی عدالتوں میں پیش ہوتے تو بعض اوقات مجرموں کو بری کر دیتے تھے اور کبھی معمولی سزا پر اکتفا کرتے تھے۔ اس پر متعدد ہنگامے ہوئے مگر انہیں سختی سے دبا دیا گیا۔ اس زمانے میں لارڈ لٹن گورنر جنرل نے اسلحہ ایکٹ نافذ کر دیا جس کے تحت ہندوستانیوں کو اسلحہ رکھنے کے حق سے محروم کر دیا گیا۔[3] ان حالات نے دانش مند انگریزوں کو تشویش میں مبتلا کر دیا ان انگریزوں میں ایلن اکیسٹوین ہوم[4] (A.O.N) کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ انہوں نے تعلیم یافتہ ہندوؤں کو اپنے ہاتھ میں لیا جن میں اکثر کلکتہ یونیورسٹی کے گریجویٹ تھے اور انڈین نیشنل کانگرس کے نام سے ایک جماعت قائم کر دی۔ جن کا پہلا اجلاس 28 دسمبر 1985ء کو ٹھیک دوپہر کے 12 بجے گوکل داس تیج پال سنسکرت کالج بمبئی کے ہال میں منعقد ہوا۔[5] 72 مندوب شریک ہوئے جن میں سے 2 مسلمان تھے۔ اجلاس کا آغاز انگریزی حکومت کی تعریف سے ہوا اور آئندہ بھی وفادار رہنے کا یقین دلایا۔[6] اس اجلاس میں کانگرس کے جو مبہم اغراض و مقاصد منظور ہوئے ان میں یہ ایک خصوصیت سے قابل توجہ ہے۔ "اور قومی وحدت کے اس جذبے کی پوری پوری ترقی اور استحکام جس کی بنیاد ہمارے محبوب لارڈ اپن کے عہد میں پڑی جو دوامًا قابل یادگار ہے۔"[7] ہندوؤں کے بڑے بڑے رہنماؤں نے تسلیم کیا ہے کہ کانگرس کے بانی ہیوم اور لارڈ ڈفرن ہیں[8]۔

1۔ محمود عاصم (مرتب) "افکار قائداعظم" مکتبہ عالیہ، لاہور، 1996ء، ص 64۔

2۔ اگر قرآن و حدیث اور مولانا تھانوی کی تشریحات کہ کفار تمام کے تمام آپس میں دوست اور مسلمانوں کے دشمن ہیں تب یہ حیقت عجیب و غریب نہیں لگتی۔

3۔ دیکھیے سرسید احمد خان کا مضمون "ہندوستان اور انگلش گورنمنٹ" مشمولہ "مقالات سرسید" مرتبہ مولانا محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، دسمبر 1962ء، حصہ نہم۔

4۔ ہیوم نے ہندوستانی گریجویٹوں کو ترغیب دی "اگر آپ لوگ ذاتی آسائش اور ذاتی مقاصد کو ٹھکرا اپنے ملک کیلئے زیادہ آزادی اور ایک بہتر اور غیر جانبدار آئین حاصل نہ کر سکیں جس میں آپ لوگوں کا ہاتھ ہو تو آپ کے مخالفین کے خیالات اپ کے بارے میں صحیح ثابت ہوں گے اور ہمارے خیالات جو آپ کے دوست ہیں غلط ثابت ہوں گے (سید طفیل احمد منگلوری، "مسلمانوں کا روشن مستقبل" حماد الکتبی، لاہور، س ن ندارد، ص 271،270۔)

5۔ "پاکستان ناگزیر تھا" ص 33۔ 6۔ پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان" کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، اشاعت اول یکم جولائی 1970ء، ص 135۔

7۔ "پاکستان ناگزیر تھا" ص 32۔

8۔ کانگرس کی سکیم دراصل اسی شخص کی سوچ کا نتیجہ تھی اے او ہیوم کو ڈفرن ہی نے قائل کیا تھا اور ڈفرن نے ہیوم سے یہ عہد لیا تھا کہ جب تک وہ ہندوستان میں ہیں یہ ظاہر نہ کیا جائے کہ یہ ان کی سکیم ہے (پاکستان ناگزیر تھا ص 32)۔

پروفیسر ڈاکٹر شفیق علی خان نے کانگرس کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔ 1؎

"Hume Charged the Scheme according to the idea of the viceroy and the congress was to act a safety value for popular discountment .It was to provide a peaceful and constitutional chennal for the exprssion of indian unrest so that it might not towards terrism."

پروفیسر موصوف نے مشہور کانگرس رہنما بیزجی کے حوالہ سے لکھا ہے۔ 2؎

Mr. S.N Bannarjee said that the Idea of Congress was encourged by Lord Duffren and he sympathised with its aspiration at the outside."

سید ریاض حسن رقمطراز ہیں کہ "کانگرس انگریزوں نے پیدا کی، اس کی پرورش انگریزوں نے کی اور ایک عرصہ تک اس کی قیادت بھی انگریز کرتے رہے، مسٹر ہیوم اسکیمیں بناتے اور انگریزوں میں کانگرس کے لئے مقبولیت حاصل کرنا ان کا مستقل وظیفہ تھا" 3؎۔ کانگرس کے ابتدائی بیس سال کی تاریخ شاہد ہے کہ اس جماعت نے اپنی ساری طاقت حکومت سے اظہار وفاداری کرنے اور اس کے قصیدے پڑھنے میں صرف کر دیئے 4؎۔ دراصل کانگرس کا قیام اہل ہند اور خصوصاً مسلمانوں کے خلاف ایک منظم سازش کے سوا کچھ نہ تھا۔ 5؎۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا تھانوی ہندوؤں کے علاوہ انگریزوں کو بھی اسلام اور مسلمانوں کا دشمن کہتے تھے۔ 6؎۔ مولانا فرمایا کرتے تھے کہ انگریزوں کا ہندوؤں سے اختلاف محض سیاسی ہے یہ کسی وقت بھی ختم ہو سکتا ہے لیکن مسلمانوں سے دونوں کا اختلاف مذہبی ہے جو کبھی ختم نہیں ہو سکتا اس لئے دونوں مسلمانوں کو اپنا اصلی مخالف سمجھتے تھے" 7؎۔ مولانا نے ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ دشمن کا دوست بھی دشمن ہی ہوتا ہے 8؎۔ کانگرس کے اس پس منظر میں کہ اس کے بانی انگریز تھے اور وہ انگریزوں ہی کی قیادت و رہنمائی میں پروان چڑھی مولانا تھانوی کے ان ارشادات کی اہمیت کا اندازہ مشکل ہی سے ہو سکتا ہے۔

1؎ Prof. Dr. Shafique Ali Khan, Tow Nation Theory" Royal Book, co Karachi Ed 1972, P. 233,234.

2؎ Ref. Same, P.235.

3؎ "پاکستان ناگزیر تھا" ص 33۔

4؎ "حصول پاکستان" ص 47۔

5؎ پیام شاہجہانپوری، تاریخ نظریہ پاکستان، ص 135۔

6؎ ارشادات حکیم الامت، ص 517۔

7؎ ایضاً۔

8؎ الافاضات الیومیہ، جلد دوم، ص 49۔



سرسید احمد خان اور کانگرس :

مولانا تھانوی کے علاوہ سرسید احمد خان پہلے مسلمان رہنما ہیں جنھوں نے محسوس کیا کہ کانگرس مسلمانوں کی دوست نہیں ہو سکتی اگرچہ ایک اعتدال پسند رہنما کی حیثیت سے آپ نے کانگرس کے ابتدائی برسوں میں اس کی کھلم کھلا مخالفت مول لینے سے گریز کیا لیکن صرف چند برسوں بعد وہ کانگرس کے شدید اور سچے مخالف کی حیثیت سے سامنے آئے۔[1] چنانچہ 1887ء میں بدر الدین طیب کانگرس کے صدر بنے تو انھوں نے سرسید سے خط و کتابت کی اور کانگرس میں شرکت کی دعوت دی[2]۔ تو آپ نے انکار کرتے ہوئے یہ پیشین گوئی فرمائی۔

"میں اس کانگرس کا خواہ اس کی شکل و ہیئت کیسی ہی کیوں نہ ہو مخالف ہوں جو ہندوستان کے لوگوں کو ایک قوم گردانتی ہے مجھے اس بات پر مکمل یقین ہے کہ یہ دو قومیں کسی بھی کام میں دلی طور پر اشتراک نہیں کریں گی۔ اس وقت ان دو قوموں کے درمیان کوئی نمایاں مخالفت نہیں ہے لیکن نام نہاد تعلیم یافتہ لوگوں کی وجہ سے یہ مخالفت آئندہ چل کر بڑھے گی جو زندہ ہو گا دیکھ لے گا۔[3]

1888ء میں گجرات کے ایک مسلمان رئیس اور آنریری مجسٹریٹ "شیخ غلام حسین" نے کانگرس میں شمولیت کے بارے میں سرسید کو خط لکھا تو سید صاحب نے جواب میں فرمایا۔ "ملک ہندوستان میں ہندوؤں کی تعداد زیادہ ہے کانگرس بھی انہیں کی جماعت ہے اس جماعت کی کارگزاریوں کا فائدہ ان کو ہی پہنچتا ہے اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ اس میں مسلمانوں کی شرکت سراسر نقصان دہ ہے۔"[4] سرسید کی انگریزوں سے وفاداری میں کوئی شک و شبہ نہیں تھا آپ انگریزی سرکار کا ذکر نہایت مبالغانہ انداز میں غیر ضروری عاجزی سے کرتے تھے[5]۔ لیکن اس کے باوجود انگریزوں کی حمایت یافتہ کانگرس کی مخالفت کرتے تھے اور مسلمانوں کی اس میں شرکت سے منع کرتے تھے چنانچہ آپ ایک مضمون میں لکھتے ہیں۔ "مسلمان سوائے بعض کے اب تک کانگرس میں اور اس کی ایجی ٹیشن میں شامل نہیں ہوئے اور جو شامل ہوئے ہیں انہوں نے نہیں سمجھا کہ اس سے قوم کو اور ملک کو کیا نقصان پہنچتا ہے اور آئندہ پہنچے گا"[6]۔

1۔ محمد علی چراغ، "تاریخ پاکستان"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1987ء، ص 209۔

2۔ "حصول پاکستان"، ص 48۔

3۔ ڈاکٹر محمد عارف، "تحریک پاکستان"، پروگریسو، لاہور، طبع اول اگست 1994ء، ص 64۔

4۔ پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 136۔

5۔ سرسید احمد خان کا مضمون "ہندوستان اور انگلش گورنمنٹ"، مقالات سرسید حصہ نہم، ص 20،19۔

6۔ ایضاً ص 17۔



قائد اعظم اور کانگرس :

اس کے برعکس قائد اعظم نے 1906ء میں کانگرس کی رکنیت حاصل کی جب کہ مسلم لیگ میں 1912ء میں شمولیت اختیار کی۔[1]۔ مسلم لیگ میں شمولیت کے باوجود کانگرس کی اخلاقی، سیاسی اور مالی امداد کرتے رہے۔ 1906ء میں پارسی لیڈر دادا بھائی نوروجی کانگرس کے صدر بنے تو انہوں نے قائد اعظم کو اپنا پرائیویٹ سیکرٹری بنا لیا۔[2]۔ اسی سال 1906ء میں آپ کانگرس کے رکن بن گئے۔ آپ کانگرس کی مالی اعانت کیلئے اپنی رکنیت کے آخر تک 1920ء تک ایک ہزار روپیہ ماہانہ چندہ دیتے تھے آپ کی خدمات سے متاثر ہو کر کانگرس نے بمبئی میں "جناح ہال" بنوایا جو آج کل پیپلز ہال کہلاتا ہے۔[3]۔ کانگرس اور مسلم لیگ کی دہری رکنیت اس بات کی بہت بڑی دلیل ہے کہ آپ ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے اس قدر حامی کہ ایک موقعہ پر آپ نے ہندو مسلم اتحاد کی خاطر جداگانہ طریق انتخاب سے دستبردار ہونے کا فیصلہ کر لیا اور دہلی تجاویز کے عوض جداگانہ انتخاب سے دستبردار ہونے پر راضی ہو گئے۔[4]۔

اقبال اور کانگرس :

لیکن آپ کو مایوسی ہوئی بہر حال آپ نے 1920ء کو کانگرس کے ناگپور والے اجلاس میں کانگرس کی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا۔[5]۔ لیکن ہندو مسلم اتحاد کے لئے پھر بھی کوشاں رہے۔ اگرچہ اقبال بھی ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے تھے اور بقول ڈاکٹر جاوید اقبال کے وہ پہلی شخصیت تھے جس نے ہندوستان میں متحدہ قومیت کا خواب دیکھا۔[6]۔ لیکن اس زمانے میں بھی جب وہ اشتراک عمل اور اغراض کی بنا پر اتحاد کے حامی تھے۔ انہوں نے کانگرس میں شمولیت اختیار نہ کی۔[7]۔ دراصل اقبال ہندو اور کانگرس کی سیاسی بالا دستی کو قبول کرنے کو تیار نہ تھے۔[8]۔ اقبال فکری اعتبار سے سیاسیات میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور کانگرس کی سیاست کو خوب جانتے تھے اس لئے اس میں مسلمانوں کی غیر مشروط شرکت کو اسلام اور مسلمان دونوں کیلئے مضر خیال کرتے تھے[9]۔ اقبال کا خیال تھا کہ اگر کانگرس ملک کی آزادی میں مخلص ہو اور کامل آزادی کی جدوجہد کرے تو اس کا ساتھ دیا جا سکتا ہے ایک گفتگو میں فرمایا۔

1۔ "قائد اعظم اور ان کا عہد" ص 38، پروفیسر احمد سعید صاحب نے لکھا ہے کہ 10 اکتوبر 1913ء کو مولانا محمد علی اور سید وزیر حسن کے کہنے پر رکنیت حاصل کی۔

2۔ رضوان احمد نے "قائد اعظم کے ابتدائی تین سال" کے صفحات 157 تا 159 میں اس بات سے اختلاف کیا ہے۔ حصول پاکستان، ص 185 کہ قائد اعظم دادا بھائی کے پرائیویٹ سیکرٹری تھے لیکن رئیس احمد جعفری نے بھی اس بات کی تصدیق کی ہے۔ کہ قائد اعظم کلکتہ کانفرنس میں 1905ء کو دادا بھائی کے سیکرٹری کی حیثیت سے شریک ہوئے تھے (قائد اعظم اور ان کے عہد، ص 35)

3۔ منشی عبدالرحمٰن خان "کردار قائد اعظم" نیز دیکھئے حصول پاکستان، ص 186۔

4۔ حصول پاکستان، ص 188۔

5۔ "حالات زندگی" ص 29۔

6۔ زندہ رود، حصہ سوم، ص 483۔

7۔ ایضاً ص 483۔

8۔ (دیکھئے حکیم محمد حسن قریشی کا مضمون جو علامہ کے قریبی دوستوں میں سے تھے۔ "علامہ اقبال اور سیاسیات" ڈاکٹر رحیم بخش شاہین نے یہ مضمون "ہفت روزہ ایشیاء" لاہور کی اشاعت 24 اپریل 1961ء سے لے کر "اوراق گم گشتہ" میں شامل کیا۔ یہ اوراق علامہ کی غیر مدون تحریریں ہیں جو اسلامک پبلی کیشنز لاہور نے مارچ 1979ء میں شائع کی) مذکورہ حوالہ کیلئے ملاحظہ فرمائیں ص 100۔ 9۔ "اوراق گم گشتہ" ص 101۔



"سیاست یہ ہے کہ ہندو نہیں چاہتا کہ وہ انگریز کو برصغیر سے نکال کر اس سے قطع تعلق کرے اس کی زیادہ سے زیادہ خواہش یہ ہے کہ داخلی آزادی حاصل کر کے مسلمانوں اور دیگر اقوام پر حکومت کرے اس طرح برطانیہ مطلق کمزور نہیں ہو گا۔ بلکہ ہندوؤں کی اعانت سے زیادہ قوی ہو جائے گا۔ اگر کانگرس برصغیر کے لئے واقعی کامل آزادی کی طلب گار ہو تو مجھے اس کا ساتھ دینے میں تامل نہ ہو گا۔[1]۔

"برصغیر کی آزادی کیلئے اقبال مسلح جدوجہد کے بھی قائل تھے اسی گفتگو میں فرمایا کہ برصغیر کے ہر باشندے کو اسلحہ رکھنے کی اجازت ہو۔ اور اگر کانگرس اس غرض سے قانون کی خلاف ورزی کرے تو میں اس تحریک میں شامل ہو جاؤں گا۔[2]۔

معلوم ہوتا ہے کہ سرسید، قائداعظم اور اقبال کے پیش نظر ہندوؤں اور کانگرس سے تعلقات میں مسلمانوں کے صرف سیاسی مفاد سامنے تھا یہی وجہ ہے اقبال مشروط اتحاد کے لئے تیار تھے۔ بہرحال یہ بات اپنی جگہ پر طے شدہ ہے کہ اقبال کانگرس میں شرکت کے حامی نہ تھے۔ ایک نشست میں فرمایا "کانگرس خیال کے علماء ہندوؤں کا ساتھ دے کر بڑی غلطی کر رہے ہیں وہ نہیں سمجھتے کہ اگر قوم نے ان کا ساتھ دیا تو اس کا نتیجہ نہایت مہلک ہو گا۔"[3]۔

مولانا اشرف علی تھانوی اور کانگرس :

مولانا نے اس بارے میں دوسری بات کبھی نہیں کی صرف ایک بات کے ہندو اور کانگرس کے ساتھ کسی قیمت پر اتحاد اور اشتراک عمل نہیں ہو سکتا۔ مولانا تھانوی کو مسلمانوں کے مقاصد شرعیہ یا بہبودی دنیا کے لئے مطالبات سے اختلاف نہیں تھا۔ اختلاف صرف طریق کار سے تھا کہ حدود شرعیہ کا قطعاً تحفظ نہیں کیا جاتا۔[4]۔

کانگرس میں شرکت کے بارے میں فرمایا "کانگرس کی شرکت جو خالص مذہبی یا سیاسی ہندوؤں کی تحریک ہے جس کا مقصد اسلام اور مسلمانوں کو تباہ برباد کرتا ہے اور مسلمانوں کو ہندوستان سے نکال دینا ہے اس کا ایک خاص فرض منصبی ہے"[5]۔ مولانا تھانوی کانگرس کی مخالفت کی ایک دوسری وجہ یہ بتاتے ہیں کہ "یہ سب بالشویک خیال کے لوگ ہیں بالشویک[6]۔ نے جیسا کچھ اسلام اور مسلمانوں کو تباہ برباد کیا ہے اور مساجد و مدارس دینیہ کو خراب کیا وہ ساری دنیا کو معلوم ہے یہ لوگ سوراج سوراج ہانکتے پھرتے ہیں اگر خدا نخواستہ یہ کامیاب ہو گئے تو ہندوستان ایک خونی مرکز بن جائے گا۔"[7]۔

---

[1]۔ رحیم بخش شاہین (مرتب) "اوراق گم گشتہ"، ص 101۔

[2]۔ ایضاً۔

[3]۔ "انوار اقبال"، ص 223۔

[4]۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 89۔

[5]۔ ایضاً۔ ص 90۔

[6]۔ بالشویک (اکثریت رائے) اس کے مقابلے میں اقلیت کی منشویک کہا جاتا ہے۔ بالشویکوں کا لیڈر "لینن" تھا۔ بالشویک پارٹی کا مقصد کارل مارکس کی تعلیمات کی روشنی میں روس کے محنت کش طبقہ کو انقلاب کے لئے منظم کرنا اور زار روس کی حکومت کا تختہ الٹ کر محنت کشوں کی حکومت قائم کرنا تھا تاکہ ملک میں سرمایہ داری کے نظام کو ختم کر کے اشتراکی نظام رائج کیا جائے 1917ء کے انقلاب روس کے بعد بالشویک پارٹی کا نام کمیونسٹ پارٹی ہو گیا تھا (اردو انسائیکلوپیڈیا، ص 190)۔

[7]۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 90۔



مولانا تھانوی نے اپنے ملفوظات میں بالشویک پارٹی پر بڑی تنقید کی ہے اور کانگرس کو اپنی افکار کی حامل جماعت بتایا ہے نیز اس کو اسلام کے خلاف ایک سازش قرار دیا ہے۔ مناسب ہوگا کہ یہاں اختصار کے ساتھ اشتراکیت کے بارے مولانا کے تاثرات کا خلاصہ عرض کر دیا جائے۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ اقبال نے بھی اشتراکیت کے بارے میں اردو اور فارسی کلام میں جامع تبصرے فرمایا ہے۔ مولانا تھانوی نے ایک سلسلہ گفتگو میں بالشویک تحریک کے افکار کے بارے میں فرمایا۔

"ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ حضرت بالشویک نے ایک انجمن قائم کی ہے اس کا نام رکھا ہے "عدو اللہ اس میں پچیس ہزار کے قریب مختلف اطراف کے لوگ شریک ہیں جو اس انجمن کے مقاصد کو ملک میں پھیلانے کی کوشش اور سعی میں مصروف ہیں منجلہ اور مقاصد کے ایک یہ امر بھی انجمن کے مقاصد سے پہلے کہ عورتوں کو پردہ نہ کرنے دینا چاہیے اور لڑکیوں کو مثل لڑکوں کے بنایا جارہا ہے۔ رفتار، گفتار، لباس، طرز انداز سب لڑکوں کے سے ہوں اور ان کو فوج میں بھرتی کیا جارہا ہے اور چھوٹے چھوٹے بچوں سے پوچھتے ہیں کہ تم کو کھانے کو کون دیتا ہے وہ جواب میں کہتے ہیں کہ خدا دیتا ہے اس پر کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ حکومت دیتی ہے اگر اس پر بچے پھر بھی بیٹھ کہیں تو ان کو قتل کر دیا جاتا ہے اور خصوصیت کے ساتھ ایسے بچے مسلمانوں ہی کے ہوتے ہیں کہ وہ یہی کہتے رہتے ہیں کہ خدا دیتا ہے"[1]۔

یہ روایت کسی عالم کی ہے چونکہ مولانا تھانوی نے اس کو مزید روایت کیا نیز اس پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہا "کیا ٹھکانہ ہے مردودوں کا فرعون سے بھی بدتر ہو گئے"[2]۔ اس لئے بالشویک یا اشتراکیت کے بارے میں ان خیالات کو مولانا کے خیالات کہا جا سکتا ہے۔ آپ نے مزید فرمایا۔

"بالشویک کی حالت ظلم اور سرکشی جو سننے میں آرہی ہے اور یہاں پر یہ جو جماعت کانگرس ہے سب وہی بالشویک خیال کی پارٹی ہے اور یہ سب اسلام کے مقابلہ پر سازش ہے انگریزوں پر بہت دانت صاف کئے جاتے ہیں اور ہندوستان میں بالشویکوں کے آنے کی تمنا ظاہر کرتے ہیں مطلب یہ کہ ہندوستان کا بھی یہی حشر ہو افسوس تو بعض علماء پر ہے جو نہیں سمجھتے مجھے تو بحمد اللہ ان ابواب میں کھلی آنکھوں سے حق و باطل نظر آرہا ہے۔"[3]۔

علامہ اقبال نے کارل مارکس[4]۔ اور اشتراکیت پر اردو، فارسی میں متعدد قطعات لکھے ہیں ضرب کلیم میں کارل مارکس کی آواز کو اپنی آواز بنا کر پیش کیا ہے۔[5]۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 98،99۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً۔ ص 99۔

4۔ جرمن کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا اس کی مشہور کتاب موسوم بہ "سرمایہ" کو مذہب اشتراک کی بائبل تصور کیا جاتا ہے۔ (کلیات اقبال فارسی، ص 366) نیز دیکھئے "اردو انسائیکلوپیڈیا"، ص 882۔

5۔ "فکر اقبال" باب 8 "اشتراکیت"، ص 197۔



یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
جہان مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش [1]

ضرب کلیم ہی میں "اشتراکیت" کے عنوان سے پہلا شعر "روس" کے بارے میں ہے۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں "روس" کی یہ گرمئ رفتار [2]

اسی طرح جاوید نامہ میں "اشتراکیت و ملوکیت" کے عنوان سے ایک طویل نظم ہے۔ "اشتراکیت" کے بارے میں انہیں خیالات کی وجہ سے اقبال کو مسلم سوشلسٹ کہا جاتا ہے۔ [3] اشتراکیت ہی سے متعلق ایک مسئلہ "ملکیت زمین" [4] کا بھی ہے۔ جس میں اقبال کا موقف یہ ہے کہ زمین کسی فرد واحد کی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ بلکہ زمین اللہ کی ملکیت ہے۔ بال جبریل میں "الارض للہ" کے عنوان سے چار اشعار کی نظم ملتی ہے جس کا آخری شعر یوں ہے۔

دہ خدایا! یہ زمین تری نہیں میری نہیں
ترے آبا کی نہیں تری نہیں میری نہیں [5]

اس بارے میں اقبال کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کی یہ زمین ایک متاع عام ہے یہ زمین کسی کی ملک نہیں ہے اس سے ہم انتفاع تو کر سکتے ہیں مگر اس پر قبضہ نہیں کر سکتے۔ جاوید نامہ میں نظم "ارض ملک خداست" میں اپنا نظریہ ملکیت زمین وضاحت سے بیان فرمایا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

---

[1] کلیات اقبال (اردو)، ص 599۔

[2] ایضاً۔ ص 598۔

[3] "فکر اقبال" باب 8 "اشتراکیت"، ص 197۔

[4] مسئلہ کی تفہیم کیلئے ملاحظہ فرمایئے مولانا مودودی کی کتاب "مسئلہ ملکیت زمین"، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، فروری 1994ء۔

[5] "کلیات اقبال" (اردو)، ص 411۔



حق زمین راجز متاع مانگفت
ایں متاع بے بہا صفت است مفت
دہ خدایا نکتہ از من پذیر
رزق و گوراز دے بگیراد راہگیر
باطن الارض للہ ظاہر است
ہر کر ایں ظاہر ز بلند کا فراست [1]

مسئلہ زیر بحث میں اقبال کے افکار خصوصیت کے حامل ہیں۔ مولانا تھانوی کے ہاں خیالات کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے۔ بلکہ مولانا مودودی جو اپنی جدت طرازی اور روشن خیالی کیلئے مشہور ہیں۔ وہ بھی شخصی ملکیت اور قومی ملکیت کی نفی کرتے ہیں۔ [2] انہیں افکار کی وجہ سے اقبال پر "سوشلسٹ" کہا جاتا ہے لیکن اس الزام میں کچھ زیادہ حقیقت نظر نہیں آتی۔ [3]

مسئلہ ملکیت زمین سے پہلے مولانا فرما رہے تھے کہ کانگرس بالشویک پارٹی ہے۔ یہ اسلام کے خلاف ایک سازش ہے ایک اور ملفوظ میں آپ نے کانگرس میں شرکت کو جہل قرار دیا ہے۔ [4] مختصر یہ کہ مولانا ہندوؤں اور کانگرس کے ساتھ کسی بھی اشتراک عمل کو جائز قرار نہیں دیتے ایک سلسلہ گفتگو میں ان تمام موانع کو جمع فرمایا ہے۔ "مسلمانوں کا کانگرس میں شرکت کرنا، ہندوؤں کے ساتھ مل کر یا ان کو ساتھ ملا کر کام کرنا یہ اسلام اور مسلمانوں کے لئے نہایت خطرناک بات ہے۔ یہ سب مسلمانوں کی جان، مال اور ایمان سب کے دشمن ہیں۔" [5]

گاندھی مولانا تھانوی کی نظر میں :

یہاں یہ بحث نامکمل رہے گی اگر گاندھی جی کے بارے میں مولانا تھانوی کے افکار سے آگاہی حاصل نہ کی جائے گاندھی کے بارے میں مولانا ظفر علی خان کا یہ شعر مشہور ہے۔

بھارت میں بلائیں دو ہی ہیں اک ساورکر اک گاندھی ہے
اک جھوٹ کا چلتا جھکڑ ہے اک مکر کی اٹھتی آندھی ہے

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 660۔

2۔ "مسئلہ ملکیت زمین"، ص 23، 105 اور 110۔

3۔ اس الزام کی حقیقت کیلئے ملاحظہ فرمائیے۔

ا۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل کا مضمون "دنیائے اسلام میں اشتراکیت اور اقبال کا مسئلہ"

۲۔ ڈاکٹر سعید اختر جعفری کا مضمون "علامہ اقبال پر اشتراکی ہونے کا الزام کیوں"

۳۔ پروفیسر پریشان خٹک کا مضمون "اقبال کا معاشی نظریہ"۔

مذکورہ بالا تینوں مضامین "اقبال ۸۴" (۱۹۸۴ء میں اقبال پر چھپنے والے مضامین کا انتخاب) مرتبہ "ڈاکٹر وحید عشرت" اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول 1986ء، میں ملاحظہ کئے جا سکتے ہیں۔ نیز مفصل بحث کیلئے دیکھئے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب "فکر اقبال کا باب ۸، "اشتراکیت"۔

4۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 261۔

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 90۔



یہ تو مولانا ظفر علی خان کا تاثر ہے آیئے اب مولانا تھانوی کے خیالات سے محظوظ ہوئے۔ مولانا گاندھی جی کے بارے میں فرماتے ہیں

"یہ اسلام اور مسلمانوں کا سخت دشمن ہے ہزاروں مسلمانوں کے جان و ایمان برباد کر چکا ہے۔ وہ طاغوت، چالاک اور مکار ہے"[1]۔

ایک سلسلہ گفتگو میں گاندھی پر بڑی لمبی تنقید فرمائی ہے۔ تنقید کیا ہے غیض و غضب کا اظہار کیا ہے۔ فرمایا۔

"گاندھی بددین ہی نہیں ہے، بدفہم بھی ہے تمہارا دشمن ہے دوست نہیں ہو سکتا لیکن افسوس ہمارے بڑے بڑے لیڈر اس کو مسلمانوں کا خیر خواہ سمجھتے ہیں۔ جب کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کا جانی دشمن ہے۔ اس لئے مسلمانوں کو عقل اور ہوش سے کام لے کر ایسے دشمن کو پہچان لینا چاہیے۔ ورنہ پھر پچھتاؤ گے[2]۔ ایک اور ملفوظ میں کام کرنے والوں کی تین اقسام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا

"ایک وہ نیت تو اچھی ہے مگر عقل نہیں، دوسرے یہ کہ عقل تو اچھی ہے مگر نیت اچھی نہیں، تیسرے وہ جس کی نیت اچھی نہ عقل اچھی، اس تحریک حاضرہ کا بانی دونوں صفات کا جامع ہے۔ نہ نیت اچھی ہے نہ عقل اور ایک بڑی مزید صفت یہ کہ دین بھی نہیں۔"[3]۔

ایک جگہ تحریکات میں مسلمانوں کی ناکامی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا "کہ ان میں بے برکتی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ یہ اس شخص کی تعلیمات اور تجویزات ہیں جو توحید اور رسالت کا منکر اسلام اور مسلمانوں کا دشمن رئیس المشرکین و الکافرین ہے"[4]۔ جس طرح اقبال سے گاندھی اور کانگرس کی سیاسی بالادستی برداشت نہیں ہوتی تھی اسی طرح مولانا تھانوی کو تحریکات میں گاندھی کی قیادت ایک آنکھ نہ بھاتی تھی فرمایا۔ "ایک طاغوت کو امام بنا لیا اور قرآن و سنت سے اس کے ہر قول کی تائید کرنے لگے"[5]۔ مولانا نے ان لوگوں پر بھی اپنے غم و غصہ کا اظہار کیا ہے۔ جنہوں نے گاندھی کی پیروی میں اسلامی شعائر کا مذاق اڑایا۔ اور اس کے اتباع و اقتدار کی ترغیب دی ان لوگوں کو جنہوں نے مسلمانوں کے مجمع میں اس کو ممبر پر بٹھا کر مسلمانوں کا مرکز بنایا اس کی جے بولی یہ تو اہل کفر کے شعائر ہیں۔[6]۔ اسی ملفوظ میں آپ نے گاندھی کیلئے دجال، طاغوت، بدعقل، بدنیت، بدفہم، بدفین جیسے الفاظ کا اعادہ کیا ہے۔[7]۔ مولانا تھانوی عقلی اور منطقی اعتبار سے گاندھی کی سیاست کو قبول نہ کرتے تھے بلکہ گاندھی کی عقل کو مکاری اور چالاکی سے تعبیر کرتے تھے اور سیاسی طور پر مرغوب لیڈروں کو اس کے دام فریب سے نکالنے کی بھرپور کوشش کرتے تھے۔ علماء کے بارے میں فرمایا کہ بعض مولوی ایسے بدحواس ہوتے ہیں کہ دنیا کی خبر

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 548۔
2۔ ایضاً ص 436۔
3۔ ایضاً۔ ص 475۔
4۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 89،88۔
5۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 485،484۔
6۔ ایضاً۔ ص 492۔
7۔ ایضاً۔ ص 493۔



رہی نہ دین کی ایمان تک کو اس بدفہم لیڈر پر قربان کرنے کو تیار ہوگے۔ ایک صاحب اٹھے اور دین و ایمان میں گزری ہوئی عمر کو عشق گاندھی پر نثار کر دیا۔[1] یہ مرعوبیت اور احساس کمتری بھی بہت بری چیز ہوتی ہے۔ اس زمانے میں گاندھی کے دیوانے مسلمان یہاں تک کہہ گئے کہ اگر نبوت ختم نہ ہوتی تو گاندھی مستحق نبوت تھا۔ اسی پر مولانا تھانوی نے کہا تھا "ایسا کم فہیم نبی ہوتا اگر ایسا فہیم ہوتا تو پہلے آخرت پر ایمان لاتا فرمایا پالیسی اور چیز عقل اور چیز[2]۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ "آج کل مسلمان دو کاموں میں مصروف ہیں ایک گاندھی کی ہر بات کو قرآن و حدیث پر منطبق کرنا دوسرے چندہ جمع کرنا جیسے ہی گاندھی نے کسی نئی سکیم کا اعلان کیا ان مغلوب و مرعوب لیڈروں کو وہ چیز قرآن و حدیث میں نظر آنے لگے گی۔ کچھ غیرت آنا چاہیے ایسے ہی بدفہموں نے اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کیا ہے۔"[3]۔ گاندھی اپنی نجی زندگی میں بھی بڑا چالاک ثابت ہوا تھا اور ہر تحریک کے پس پردہ اس کا اپنا مفاد بھی پوشیدہ ہوتا تھا فرمایا "ایک طرف انگریزی مال کا بائیکاٹ کرایا دوسری طرف دیسی کپڑے کے کئی کارخانے کھول دیئے۔ فرمایا اس کو انگریزوں سے کوئی نفرت نہ تھی بلکہ وہ ہر جگہ اپنا اور اپنی قوم کا خیر خواہ ہے۔ اور اپنا مفاد اپنی قوم سے مقدم رکھتا ہے[4]۔ " مولانا تھانوی گاندھی کی پر فریب شخصیت کو بڑی نظر سے دیکھتے تھے۔ ایک ملفوظ میں گاندھی کی مکار فطرت کا تذکرہ کیا ہے "گویا یہ ایک تیر میں دو شکار کرتا ہے" تحریکوں میں مسلمانوں کو آگے رکھتا ہے اس سے دو مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اول یہ جو شلی قوم ہے مرے گی اور ان سے حکومت بدگمان اور بدظن ہوگی۔[5]۔

کانگریسی اثرات کی وجہ دیوبند سے استعفیٰ دے دیا۔

مولانا تھانوی کو مدرسہ دیوبند سے بڑی محبت تھی اس کو اپنی ماں کہا کرتے تھے[6]۔ بستر مرگ پر بھی اس مدرسہ کیلئے پریشان تھے۔[7]۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 467-

2۔ ایضاً ص 468-

3۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 87-

4۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 660-

5۔ ایضاً۔ ص 730-

6۔ "خاتمہ السوانح" ص 25-

7۔ مولانا نے بستر مرگ پر دیوبند کے سیاسی کردار کے بارے میں اپنی تشویش کا اظہار فرمایا اس کو کانگرس اور سیاسیات حاضرہ سے الگ رہنے کی تلقین فرمائی یہ ساری تقریر ملاحظہ کے قابل ہے (خاتمہ السوانح ص 27,26)-



لیکن زندگی میں کانگریسی اثرات کی وجہ سے اس مدرسہ کی سرپرستی سے استعفیٰ دے دیا[1]۔ ایک ملفوظ جس میں استعفیٰ کا ذکر ہے یہ بھی لکھا ہے "اب مزید براں یہ معلوم ہوا ہے کہ مدرسہ کا زیادہ حصہ کانگرس میں شریک ہو چکا ہے۔ اس قدر یہ باتیں سن کر دل کو قلق ہوتا ہے۔"[2]۔ جب اس استعفیٰ کا علم مولانا شبیر احمد عثمانی کو ہوا تو آپ نے ایک خط میں اپنے افسوس کا اظہار کرتے ہوئے لکھا۔ "اپنے قدم نیاز مندانہ اور عقیدت مندانہ روابط کی بنا پر پوری قوت سے استدعا ہے کہ حضرت استعفا کی اشاعت میں جلدی نہ کریں کم از کم شوریٰ کا انتظار فرما لیں۔[3]۔ مولانا تھانوی نے 16 رجب 1354ھ (مطابق 17 اکتوبر 1935ء) کو علامہ عثمانی کو استعفا کی یہ وجہ بتائی کہ "مدرسہ میں کانگریسی مسلک کی روح ڈالی جارہی ہے"[4]۔

گاندھی و کانگرس کی وجہ مولانا حسین احمد مدنی سے تعلقات متاثر ہوئے:

گاندھی اور کانگرس کے اثرات کی وجہ سے آپ نے دیوبند سے علیحدگی اختیار کی اور اسی وجہ سے مولانا حسین احمد مدنی سے بھی اعراض فرمالیا۔ مولانا مدنی سے آپ کے تعلقات ایک زمانے تک بڑے مخلصانہ اور محبتانہ رہے۔[5]۔ اگرچہ ہر دو حضرات کا مرکز و منبع دیوبند ہی تھا لیکن سیاسی اختلاف بہت زیادہ تھا۔[6]۔ مولانا مدنی ہندو مسلم اتحاد کو جائز بلکہ ضروری قرار دیتے تھے۔[7]۔ تحریک خلافت، موالات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔[8]۔ جب کہ مولانا تھانوی ہندو مسلم اتحاد کی بنیاد پر

1۔ یہ استعفا آپ نے مولانا مفتی محمد شفیع کی معرفت دیا اور اصل عبارت استعفا بھی ارسال کی جس پر ۴ رجب المرجب ۵۴ھ یوم جمعہ مقام تھانہ بھون کا حوالہ درج ہے (دیکھئے "مکاتیب حکیم الامت" بنام مفتی محمد شفیع، مرتب تقی عثمانی، ادارۃ المعارف، کراچی، جنوری 1996ء، مکتوب نمبر 100، ص 113) مولانا تھانوی اپنے اس استعفا کو برائے اشاعت مولانا عبد الماجد دریا آبادی کو بھی بھیجا تھا۔ مولانا ان کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ اس اعلان کو جلد ہی کسی جریدے میں شائع کر دیا جائے۔ مولانا عبد الماجد دریابادی، "حکیم الامت" ایم شمس الدین، تاجران کتب، لاہور، اشاعت اول 1967ء، ص 446، 447) اس ضمن میں ایک خاص بات یہ ہے کہ مکاتیب حکیم الامت بنام مفتی محمد شفیع میں ایک خط اور بھی ہے جس کا عنوان "دار العلوم دیوبند سے استعفاء" ہے اور اس پہ مورخہ 19 ربیع الاول 1363ھ کی تاریخ درج ہے (مکاتیب حکیم الامت بنام مفتی محمد شفیع مکتوب نمبر 151 ص 161) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ۴ رجب ۵۴ھ والے استعفیٰ کے بعد پھر مدرسہ کی سرپرستی قبول کر لی تھی ایک ملفوظ میں اس کا ذکر بھی موجود ہے (الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 465) لیکن پھر حالات ایسے ہوئے کہ دوبارہ استعفیٰ دے دیا۔

2۔ الاصفات الیومیہ، جلد چہارم، ص 465۔

3۔ مکتوب مولانا شبیر احمد عثمانی، بنام مولانا اشرف علی تھانوی، مشمولہ "حیات عثمانی" از پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹی، مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع دوم، جون 1988ء، ص 443۔

4۔ مکتوب مولانا اشرف علی تھانوی بنام مولانا شبیر احمد عثمانی، مشمولہ "حیات عثمانی"، ص 444۔

5۔ "حکیم الامت"، ص 442۔

6۔ نجم الدین اصلاحی، مکتوبات شیخ الاسلام، اردو بک سٹال، جلد اول، ص 406۔

7۔ "مکتوبات شیخ الاسلام"، جلد دوم، ص 128۔

8۔ ایضاً۔



کسی تحریک میں حصہ لینا شرعاً جائز نہیں سمجھتے تھے لیکن اس اختلاف کے باوجود مولانا مدنی اور مولانا تھانوی کے تعلقات نہایت خوشگوار [1]۔ رہے بقول عبدالماجد دریا بادی یہ 1928ء تک نہایت لطف و کرم پر مبنی رہے اور 1933ء میں جوں توں بنا ہوتا رہا یہاں تک کہ مولانا تھانوی نے شعبان 55ھ کے رسالہ "النور" میں اپنا ایک مقالہ "المانعیۃ عن بعض الجامعیۃ" [2]۔ کے عنوان سے شائع کر دیا۔ اس مضمون کی وجہ تصنیف کے بارے میں مولانا تھانوی خود ہی فرماتے ہیں "کہ اخبار استقلال دیوبند" بابت 20 ستمبر 36ء/ ۳ رجب 55ھ کے صفحہ 5 پر یہ خبر پڑھی ہے کہ دارالعوم دیوبند کے طلبہ نے اسٹیشن پر ایک غیر مسلم لیڈر (جن کا نام مذکور نہیں) کا پر عظمت استقبال و احترام کیا اور بعض اکابر دارالعلوم نے اس کی فرد گاہ میں جاکر اس سے ملاقات کی اور اس کی معیت میں جلسہ گاہ میں آئے جس سے مسلمانوں پر جو اثر ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے" [3]۔ (وہ اثر کانگریسی اثرات کے سوا کچھ نہ تھا)

مولانا دریابادی کے نام اپنے خاص خط میں اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ "آپ کو یاد ہو گا کہ آپ کی زبانی مجھے یہ پیغام دیا گیا تھا کہ ہم طلباء میں کانگریسی اثر نہیں پھیلاتے کہا یہ کانگرسی اثر نہیں ہے۔ کیا ان کی شرکت اور طلباء کو سختی سے نہ روکنا اس کا سبب قریب و موثر نہیں ہے" [4]۔ اس واقعہ سے مولانا کو اس قدر صدمہ ہوا مولانا دریابادی کو لکھا "اس کو برداشت کی بجز اس کے کوئی صورت نہیں کہ میں آج ہی سے اپنے کو ایسے حضرات کی زیارت و صحبت سے محروم کر دوں کیونکہ ان تعلقات سے اس صدمہ کی تجدید ہوگی جس کا تحمل میری ہمت سے خارج ہے نیز ایسے طلباء کو یہاں آنے سے منع کر دیا جائے اسی طرح ایسے حضرات کو جو دونوں طرف سے خصوصیت کا تعلق رکھنا چاہتے ہیں مشورہ دیتا ہوں کہ وہ اس خیال کو دل سے بالکل نکال دیں یہ برزخیت یا جامعیت دینی و دنیوی مصالح کے بالکل خلاف ہے" [5]۔

غالباً اسی تحریر کی بنیاد پر مولانا دریا بادی نے لکھا ہے کہ "1928ء کیا معنی 1929ء بلکہ اس کے بھی بہت بعد تک طرفین میں باوجود اختلاف مسلک کے ایک تعلق و ربط قائم رہا۔ لیکن 1936ء، 1937ء تھا اور اب جو دیوار اختلاف اٹھی وہ مستقل تھی اور مجھ نادان کے علم میں تو آخر تک قائم رہی۔ یہ تذکرہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ جتنا بھی ہو بہرحال حقیقت نگاری کے لحاظ سے ضروری تھا" [6]۔

1ـ "بیس بڑے مسلمان" "مولانا مدنی مولانا اشرف علی تھانوی کی نظر میں"، ص 510، 513۔ نیز دیکھئے "ماسٹر منظور حسین" کا مضمون "حضرت تھانوی اور حضرت مدنی کے تعلقات" ماہنامہ الرشید، لاہور، جلد 26، شمارہ 11 ستمبر 1997ء، جمادی الاول 1418ھ، صفحات 23 تا 40۔

2ـ مضمون پورا متن "حکیم الامت" کے صفحات 499 تا 501 پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

3ـ مولانا اشرف علی تھانوی "المانعیۃ عن بعض الجامعیۃ" "مشمولہ" حکیم الامت" ص 499۔

4ـ مکتوب تھانوی محررہ 5 رجب 1355ھ، بنام مولانا عبدالماجد دریابادی "مشمولہ حکیم الامت" ص 500۔

5ـ "حکیم الامت" ص 500۔

6ـ ایضاً۔ ص 501۔



مولانا عبدالباری کو گاندھی کی بے جا تعریف کرنے پر متنبہ فرمایا :

مولانا عبدالباری ندوی کو مولانا اشرف علی تھانوی سے خصوصی تعلق تھا اور مولانا حسین احمد مدنی سے بھی دینی و سیاسی روابط تھے۔ ۱۔ جب مولانا تھانوی نے اپنے مضمون "المانعیتہ عن بعض الجامعیتہ" میں برزخیت اور جامعیت کو دینی و دنیوی مصالح کے خلاف قرار دیا تو مولانا عبدالباری کو پریشانی ہوئی اور اس محرومی تعلق پر افسوس کا اظہار کیا 2۔ انہیں مولانا عبدالباری ندوی صاحب نے سیرت النبی منسوب بمولوی شبلی (علامہ شبلی نعمانی) کی تیسری جلد میں معجزات اور فلسفہ جدیدہ کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون کو حضرت تھانوی کے ملاحظہ کیلئے مع جلد سوم ارسال کیا۔ اس مضمون میں معجزات میں اسباب طبیعہ کے امکان و احتمال کو جائز رکھا نیز نبوت کی بحث میں انبیاء کی قوت ارادیہ کو بیان کرتے ہوئے یہ بھی لکھ گئے کہ "اس کی زندہ نظیر گاندھی جی ہیں"۔ حضرت تھانوی نے اس سخت بے باکی اور نازیبا حرکت کیلئے متنبہ فرما کر کتاب واپس فرما دی" 3۔ مولانا عبدالباری نے جواباً اپنے خط میں اس غلطی کا اعتراف کیا اور تدارک کی صورت کی درخواست کی 4۔ اس اظہار ندامت پر مولانا تھانوی نے ایک شفقت آمیز خط عنایت فرمایا۔ 5۔ اس واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا تھانوی نے گاندھی اور کانگرس کے اثرات کو عوام و خواص سے دور کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

"معاملتہ المسلین فی مجادلتہ غیر المسلین"

میاں محمد علی زمیندار کیرانہ نے مولانا تھانوی سے نو (سوالات) پر مشتمل ایک استفتاء کیا۔ 6۔ اس سوالنامہ کی تفصیل اخبارات میں بھی چھپی اور مولانا نے مع جوابات و تشریحات رسالہ النور نمبر۱۱ جلد نمبر۱۰ بابت ماہ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ میں بھی شائع کر دیا۔ اس استفتاء کے ۷، ۸ اور ۹ نمبر سوالات، کانگرس گاندھی اور ہندو مسلم اتحاد وغیرہ کے بارے میں ہیں۔ مولانا نے کانگرس میں شرکت اور اعانت کے بارے میں جو فتویٰ صادر کیا وہ آپ حضرات کی توجہ کا

۱۔ مولانا عبدالباری کو باضابطہ بیعت دیوبند سے تھی لیکن بعد ازاں مسند خلافت تھانہ بھون سے ملی اور پھر آپ سلسلہ اشرفیہ کے کارگزار اور اہم رکن ثابت ہوئے (حکیم الامت ص 499)۔

2۔ مکتوب مولانا اشرف علی تھانوی بنام مولانا عبدالماجد دریابادی، مشمولہ "حکیم الامت" ص 499۔

3۔ "مکاتیب حکیم الامت" حاشیہ مفتی محمد شفیع" ص 172۔

4۔ مکتوب عبدالباری بنام مولانا تھانوی، مشمولہ مکاتیب حکیم الامت، ص 173۔

5۔ مکتوب مولانا اشرف علی تھانوی بنام مولانا عبدالباری مشمولہ مکاتیب حکیم الامت، ص 173۔

6۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عزیز الحسن / عبدالحق کی مرتب کردہ سوانح مولانا تھانوی "اشرف السوانح" طبع لکھنؤ، اشاعت اول، 1357ء، جلد سوم، ص 196۔



کے لائق ہے۔ استفتاء نمبر۸ یہ تھا۔ "کیا کسی ایسی تحریک میں شرکت جائز ہے جس کا مقصد غیر مسلم حکومت کا قیام ہو۔[1] آپ نے اس کا جواب دیا۔ "ایسی غرض کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنا صریح اعانت ہے معصیت کی یا کفر کی"[2] گاندھی کی تعریف کے بارے میں فرمایا "**اذا مدح الفاسق غضب الرب تعالی واہتزلہ العرش**" ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں فرمایا کہ ایسا اتحاد جس میں مسلمان متبوع ہوں جائز نہیں ہے۔[4] اس رسالہ میں مولانا تھانوی نے ہندو مسلم اتحاد، گاندھی اور کانگرس میں شرکت جیسے امور پر قرآن و سنت سے مفصوص استدلال فرما کر جہاں خواص و عوام پر حجت قائم کر دی وہاں اپنا مسلک بھی نہایت وضاحت و متانت سے بیان فرما دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندو کی اکثریت کی بنا پر اس سے کسی قسم کا اتحاد اور اشتراک عمل ناجائز ہی نہیں بلکہ معصیت و کفر ہے گاندھی کی تعریف کرنا اللہ کے عذاب کو دعوت دینے کے مترادف خیال کرتے تھے۔

جہاں تک گاندھی اقبال کے تعلقات میں اقبال مولانا تھانوی کے برعکس ان کا نام بڑے احترام سے لیتے ہیں ایک خط محررہ 29 نومبر 1920ء کو "مائی ڈیر گاندھی" کے نام سے یاد کیا ہے۔ لیکن اس سے کوئی سیاسی تعلق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس خط میں "مسلم نیشنل یونیورسٹی"[5] کی پرنسپلی کیلئے انکار کر دیا ہے۔ جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ آپ گاندھی اور ان کے حامی مسلمانوں کی علمی و سیاسی سرگرمیوں میں معاون نہیں بننا چاہتے تھے۔[6] اقبال یہ چاہتے تھے کہ مسلمان گاندھی کے کسی قول و فعل پر عمل نہ کریں انہیں دنوں مدیر "زمیندار" کے نام ایک خط محررہ ۱۵ نومبر ۱۹۲۰ء میں فرمایا۔ "مسلمانوں کیلئے نہ مسٹر گاندھی کی زندگی اسوہ حسنہ ہے نہ کسی انسان کا بنایا ہوا ہدایت نامہ ان کیلئے دلیل راہ ہو سکتا ہے۔ ان کے ہر فعل کیلئے خواہ انفرادی ہو اجتماعی کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ کے عمل میں نظام کار تلاش کرنا چاہیے"[7] فرقہ وارانہ اختلافات میں بھی اقبال گاندھی کے طرز عمل سے خوش نہ تھے۔ دوسری گول میز کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے روم سے 24 نومبر 1931ء کو مدیر روزنامہ انقلاب کے نام ایک طویل مراسلہ لکھا "قارئین انقلاب کو معلوم ہو کہ باہمی فرقہ وارانہ مسائل کے تصفیے کیلئے سکھوں اور ہندوؤں نے بے حد رنجیدہ خاطر طریق اختیار کئے رکھا اور کوئی فیصلہ نہ ہونے دیا گاندھی کا طرز عمل بھی اس بارے میں

---

[1] دیکھئے رسالہ "معاملتہ المسلمین فی مجادلتہ غیر المسلمین" مشمولہ اشرف السوانح، جلد سوم، ص 197۔

[2] ایضاً۔ ص 201۔

[3] "جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے تو اللہ کے غصہ سے اس کا عرش کانپ اٹھتا ہے" دیکھئے رسالہ ایضاً۔

[4] تفصیل کیلئے دیکھئے رسالہ مذکور، اشرف السوانح، ص 203،202۔

[5] بعد ازاں یہ یونیورسٹی جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے دہلی منتقل ہو گئی۔ اس کا قیام انگریزوں سے عدم تعاون کے نتیجے میں عمل میں آیا۔ محمد علی جوہر، گاندھی، حکیم اجمل خان وغیرہ نے آپ کو اس نئی پیدا ہونے والی یونیورسٹی (نیشنل یونیورسٹی) کے پرنسپل کے عہدہ کیلئے خط لکھا لیکن اقبال نے چند وجوہ کی بنا پر جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ اقبال تعلیمی میدان میں انگریزوں کے ساتھ عدم تعاون کے خلاف تھے۔ یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ دیکھئے (مکتوب اقبال بنام گاندھی محررہ 29 نومبر 1920 مشمولہ "کلیات مکاتیب اقبال" مرتبہ سید مظفر حسین برنی، اردو اکادمی، دہلی، اشاعت دوم، 1993ء، جلد دوم، ص 217،216)۔

[6] ایضاً۔

[7] محمد حنیف شاہد، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، ص 103،98۔



عموماً افسوسناک رہا۔"[1]

بہرحال گاندھی کے بارے میں جو محسوسات، مشاہدات، واقعات مولانا تھانوی نے بیان فرمائے ہیں۔ وہ اقبال کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ پھر اقبال اشتراک عمل کے بھی قائل رہے۔ گاندھی کے بارے قائداعظم نے بھی نرم رویے کا اظہار کیا ہے۔ وہ ہمیشہ ان کے تعاون کے طلبگار رہتے تھے۔ لیکن مولانا تھانوی اصولی طور پر اس کے قائل ہی نہیں تھے کہ دونوں قومیں مل کر کوئی تحریک چلائیں یا کام کر سکتیں ہیں۔ اب تحریک خلافت ہی کو لیجئے جو نہ صرف برصغیر بلکہ

تحریک خلافت :

دنیا کی سب سے بڑی تحریک تھی۔[2] یہ ایک خاص اور مذہبی تحریک تھی۔[3] سید ریاض حسن کا بیان ہے کہ خلافت کمیٹی بے شک اپنی تنظیم کی وسعت اور چستی اور درستی کے اعتبار سے ہندوستان میں بے نظیر تھی۔[4] علماء کی ایک کثیر تعداد اس تحریک میں شامل تھی۔[5] دیوبند اور ندوۃ العلماء کے علماء جنہیں سیاسی معاملات سے کوئی تعلق نہیں تھا اس تحریک کی بدولت اپنے حجروں سے باہر نکل آئے مسلمان اس غم میں سب کچھ بھول گئے۔[6] کیا وجہ تھی کہ مولانا تھانوی نے اس تحریک میں فکری اعتبار سے کوئی کردار ادا کیا نہ عملی طور پر کوئی حصہ ڈالا بلکہ روز اول ہی سے اس تحریک کے مخالف رہے۔ اس کا مختصر اور جامع جواب تو یہ ہے کہ اس تحریک میں ہندو مسلمانوں کے شریک کار تھے نیز اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی اور یہ بات مولانا تھانوی کو کسی طور گوارا نہ تھی کہ گاندھی کسی مذہبی تحریک میں مسلمانوں کی قیادت کریں بلکہ یہ بات تو آپ سیاست میں بھی برداشت نہیں کرتے تھے چہ جائیکہ دین و مذہب میں گاندھی کی مداخلت اقبال کو بھی اس تحریک پر یہی اعتراض تھا ذیل میں ہر دو حضرات کے اعتراضات کا ایک جائزہ مرتب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن ذرا پہلے اس تحریک کے پس منظر، اغراض و مقاصد اور طریق کار پر ایک نظر ڈالتے چلئے تا کہ ہماری دونوں شخصیات کے افکار کی اہمیت و افادیت واضح ہو جائے۔

پس منظر:

28 جون 1914ء کو مملکت آسٹریا کے ولی عہد آرچ ڈیوک مرنیک فرڈیننڈ کو سرجیو کے مقام پر قتل کر دیا گیا سرجیو آسٹریا کے صوبہ بانسیا کا دارالسلطنت تھا۔ باسینا پہلے سربیا کی قدیم حکومت میں شامل تھا۔ آسٹریا نے سربیا کو اس قتل کا ذمہ دار ٹھہرایا۔

1۔ گفتار اقبال، ص 257۔

2۔ محمد علی چراغ، تاریخ پاکستان، ص 306۔

3۔ ایچ ایم سروائی (ایڈووکیٹ جنرل مہاراشٹرا) "تقسیم ہند افسانہ یا حقیقت" مترجم ڈاکٹر صفدر محمود، جنگ پبلیشرز، پہلا ایڈیشن، اگست، 1990ء، ص 26۔

4۔ "پاکستان ناگزیر تھا"، ص 100۔

5۔ قاضی محمد عدیل عباسی، "تحریک خلافت" ، پروگریسو بکس، لاہور، نومبر 1986ء، ص 40۔

6۔ سیاست ملیہ، ص 135۔



اور سربیا کے خلاف 28 جولائی 1914ء کو اعلان جنگ کر دیا۔ روس عرصہ سے سربیا کا حامی اور سرپرست تھا۔ اس نے اپنی فوجوں کو تیاری کا حکم دے دیا۔ جرمن نے روس کو منع کیا اور نہ ماننے پر اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ فرانس روس کا حلیف تھا اس لئے 3 اگست 1914ء کو جرمنی نے فرانس کے خلاف بھی اعلان کر دیا اور فرانس پر حملے کیلئے بیلجیم سے راستہ مانگا۔ برطانیہ، فرانس۔ آسٹریا اور روس نے 1839ء میں بیلجیم کی غیر جانبداری کے تحفظ کی گارنٹی دی تھی اس لئے برطانیہ نے جرمنی کو الٹی میٹم دیا کہ وہ بیلجیم کے راستہ طلب نہ کرے۔ جرمنی کے کچھ جواب نہ دینے پر 14 اگست 1914ء کو برطانیہ نے جرمنی کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ 23 اگست 1914ء کو جاپان نے جرمنی کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور رفتہ رفتہ یہ عالمگیر جنگ بن گئی۔ [1] 1917ء کے آخر میں امریکہ بھی شریک جنگ ہوا۔ اس جنگ عظیم اول میں ایک طرف جرمنی، ترکی اور بلغاریہ اور دوسری طرف برطانیہ فرانس، اٹلی، امریکہ، جاپان، بیلجیم، چین، کیوبا، یونان، پولینڈ، پرتگال، رومانیہ اور چھوٹی چھوٹی سترہ ریاستیں برسرپیکار تھیں۔ [2] برطانیہ کے سابقہ رویہ اور کردار کی بنا پر ترکی نے جرمن کا ساتھ دیا اور نومبر 1914ء کو جرمنی کی طرف سے شریک جنگ ہوا۔ [3] ترکی کی جنگ میں شرکت سے ہندوستان کے مسلمان میں اضطراب کی لہر دوڑ گئی۔ اس سے پہلے ترکیہ کے بریر ملک کا جانا [4] ان کے دلوں پر ایک زخم چھوڑ گیا تھا۔ اب پھر نئے اندیشے پیدا ہوئے۔ جزیرۃ العرب، اماکن مقدسہ اور خلافت وغیرہ۔ اگر جرمنی کو شکست ہوئی تو دنیا میں مسلمانوں کا کوئی ٹھکانہ نہ رہے گا دوسری طرف برطانیہ کو معلوم تھا کہ مسلمانان ہند ترکیہ کے بارے میں نہایت فکر مند اور مضطرب ہیں۔ ان حالات میں اسے جرمنی اور ترکی کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں کی مدد بھی درکار تھی۔ [5] حالات کے پیش نظر لائڈ جارج وزیراعظم برطانیہ نے اعلان کیا۔ "ہم اس لئے نہیں لڑ رہے کہ ترکی کو اس کے دارالحکومت سے محروم کر دیں یا ایسے ایشیا کو چک اور تھریس کی زرخیز زمینوں سے محروم کر دیں۔ ہم سلطنت ترکی کے قیام و بقا کو اس کے وطن میں اور اسے کے دارالسلطنت کو چیلنج نہیں کرتے۔ [6] ان وعدوں کے ساتھ ہندوستان میں مسلمانوں کی بھرتی فوج میں کی گئی۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اس جنگ میں نہایت جاندار کردار ادا کیا۔ قاضی عدیل [7] نے ہندوستانی افواج کے اعداد و شمار مشرق مورخہ 13 مارچ 1919ء کے صفحہ 18 کے حوالہ سے

1۔ اس جنگ میں طرفین کے تقریباً ایک کروڑ آدمی مارے گئے اور دو کروڑ کے لگ بھگ ناکارہ ہو گئے۔ (اردو انسائیکلوپیڈیا ص 382)۔

2۔ قاضی محمد عدیل عباسی، تحریک خلافت، ص 52۔

3۔ ایضاً۔ ص 54۔

4۔ برطانیہ کی عالمی سازشوں کے نتیجے میں 1908ء سے 1914ء تک ترکوں کے قبضے سے بہت سے علاقے نکل چکے تھے۔ مقدونیہ، اسمی رس، البانیہ، تھریس، بحیرالجین، کریٹ، قبرص اور کئی دوسرے جزائر بلغاریہ، بوسینا ہرزی گووینہ، کی شہنشاہی یورپ میں اور مصر و طرابلس کی افریقہ میں اتنے عظیم نقصان تھے کہ ان کے نصف اور چوتھائی سے ایک ایک سلطنت بن سکتی تھی (پاکستان ناگزیر تھا ص 83)

5۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 84۔ 6۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 494۔

7۔ قاضی صاحب تحریک خلافت میں شریک رہے اور اس کے چشم دید گواہ ہیں۔ 1920ء میں بی اے کیا ناگپور کانگرس کے بعد ترک موالات کی تحریک کے زیر اثر یونیورسٹی آف الہ آباد کو خیرباد کہا۔ ترک تعلیم کے بعد گھر والوں کی طرف سے غم و غصہ کا سامنا کیا۔ تحریک میں حصہ لینے پر ہر قسم کا دباؤ برداشت کیا۔ بیوی کی مدت گھر سے فرار ہوئے اور کانپور میں مولانا حسرت موہانی کے پاس پہنچے، گرفتار بھی ہوئے۔ اور ایک رسالہ لاہور سنٹرل جیل میں رہے (مقدمہ تحریک خلافت، ص 12،14)



سے مفصل بیان کیا ہے۔ اس اکاؤنٹ سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ہندستان کے مسلمانوں نے ترکی اور خلافت کی سالمیت کے لئے کس قدر قربانیاں دیں تھی۔

"نیز اکسلینسی کمانڈر انچیف نے وائسرائے ہند کی مجلس قانون ساز میں ایک بیان پیش کیا جس میں دکھلایا ہے کہ ہندوستان نے مختلف رزم گاہوں میں اب تک 579252 جنگجو آدمی بھیجے ہیں۔ 302199 طارق عرب، 140419 مصر، 86382 فرانس، 34511 مشرقی افریقہ، 24401 خلیج فارس، 9717 درہ دانیال اور 17573 عدن میں بھیجے گئے ہیں۔ ان افواج کے نقصانات کی تفصیل میں دکھایا گیا ہے۔ کہ 19010 آدمی مارے گئے۔ 61916 زخمی ہوئے۔ 3341 لاپتہ ہیں۔ 6146 قید میں ہیں کے متعلق 1223 قید کا گمان ہے غیر جنگجو جو ہندوستان سے بھیجے گئے ان کی تعداد 5 لاکھ سے زائد ہے"[1]۔

آخر کار اتحادیوں کو فتح ہوئی اور جرمن و ترکی وغیرہ کو شکست 30 اکتوبر 1918ء کو عارضی صلح نامہ کے ساتھ ہی ترکی کی جنگی سرگرمیاں ختم ہوگئی

اس عارضی صلح نامہ میں ترکی کے ساتھ کیا سلوک ہوا۔ یہ بات تحریک کے پس منظر میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ شرائط[2]

عارضی صلح نامہ کی شرائط :

حسب ذیل تھی "درہ دانیال باسفورس اور ان کے تمام قلعے اتحادیوں کے حوالے کردیئے جائیں۔ کل ترکی فوج غیر مسلح کردی جائے، تمام جہاز اتحادیوں کے حوالے کردیئے جائیں، ترکی ریلوں کا انتظام اتحادیوں کے ہاتھوں میں رہے گا۔ تمام تار کی لائنیں اتحادیوں کے قبضہ میں رہیں گی۔ ترک افواج کے جو افراد قید ہوئے۔ وہ بدستور قید ہی میں رہیں گے۔ ترک افواج کو جو حجاز اور طرابلس میں ہیں ان کو ہتھیار ڈالنے کیلئے مجبور کیا جائے گا۔ اتحادی افواج کے جو لوگ گرفتار ہوئے ہیں وہ فوراً رہا کردیئے جائیں گے۔ اتحادی فوجی نقطہ نظر سے جس مقام کو سمجھیں گے قبضہ کرلیں گے۔"[3]

اس معاہدہ کے بعد انگریزوں نے موصل پر پیش قدمی کی اور قسطنطنیہ پر قبضہ (Capitlation)[4] کرلیا اور مسٹر ولسن[5] کے اصول تسلیم کرنے کے باوجود سلطنت ترکی کو اتحادیوں نے تقسیم کرکے اس کا نام حکم برداری رکھا۔[6]

1۔ قاضی محمد عدیل عباسی "تحریک خلافت" ص 54۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً۔ ص 75۔

4۔ ایسا قبضہ جس میں فاتح افواج کو لوگوں کے نجی سکونتی مکانات پر تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ (پاکستان ناگزیر تھا ص 85)۔

5۔ ولسن وڈورڈ (1856ء - 1924ء) امریکہ کا اٹھائیسواں صدر 8 جنوری 1918ء کو کانگرس میں اپنا چودہ نکاتی پروگرام (ولسن کے اصول) جو صلح نامہ و رسائی اور مجلس اقوام کی بنیاد بناء امن کانفرنس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ 1919ء میں نوبل پرائز دیا گیا (اردو انسائیکلوپیڈیا، ص 1029)۔

6۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 494۔



ہندوستان میں تحریک خلافت :

اس عارضی صلح نامہ سے دنیاء اسلام میں ھل چل مچ گئی جگہ جگہ جلسے جلوس شروع ہو گئے ہندوستان میں خاص خاص جلسے یہ تھے۔ [1]

17 جنوری 1919ء کو مدراس میں بصدارت سیٹھ یعقوب حسن۔

26 جنوری 1919ء کو لکھنؤ میں بصدارت مولانا قیام الدین عبدالباری فرنگی محل۔

22 ستمبر 1919ء کو لکھنؤ میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے نام سے بصدارت سرابراہیم ہارون جعفر

22 نومبر 1919ء کو دہلی میں بصدارت آنریبل مسٹر فضل الحق۔

یہ احتجاج ہندوستان تک محدود نہ تھا بلکہ یورپ میں مقیم مسلمانوں نے بھی اخبارات لندن ٹائمز وغیرہ میں اپنے احتجاجی مراسلات شائع کروائے۔ [2] لندن اور برطانیہ میں رہائش پذیر مسلمانوں نے "اسلامی جماعت" کے توسط سے 5 جنوری 1919ء کو برطانوی وزیراعظم لارڈ جارج کو ایک الٹی میٹیم پیش کیا جس میں مطالبہ کیا کہ ترکی کی جنگ سے قبل کی پوزیشن بحال رکھی جائے اور خلافت کو عثمانیوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے۔ [3] سید امیر علی اور شیخ شیر حسین قدروائی نے مراسلات اور خطوط کے ذریعے انگریزی حکام کو یہ بات باور کرانے کی کوشش کی کہ "ترک مسئلہ ایک اسلامی مسئلہ ہے اور ترکوں کا حکمران ایک خلیفہ ہے" [4]۔

خلافت کمیٹی کا قیام :

اس احتجاج کو ایک منظم تحریک کی شکل دینے کیلئے 22 ستمبر 1919ء لکھنؤ آل انڈیا مسلم کانفرنس میں "خلافت کمیٹی" نے نام سے ایک جماعت تشکیل دی گئی۔ [5] اس کمیٹی کے بارے میں سید ریاض حسن کا بیان ہے اس کانفرنس میں بمبئی کے سیٹھوں کی "مجلس خلافت" ہی کو آل انڈیا سنٹرل خلافت کمیٹی کا نام دے دیا جائے کانفرنس میں اسی مفہوم کا رزولیوشن پاس ہوا اور خلافت کمیٹی قائم ہو گئی سیٹھ چھوٹانی صدر، حاجی صدیق کھتری بعد ازاں مولانا شوکت علی اس عہدہ پر فائز ہوئے۔ [6]

1۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل ص 49۔ نیز دیکھئے پاکستان ناگزیر تھا ص 85۔
2۔ ڈاکٹر میم کمال اوکے، "تحریک خلافت"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء، ص 98۔
3۔ ایضاً ص۔ 112۔
4۔ ایضاً۔ ص 113 تا 115۔
5۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 495۔
6۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 85،86۔



"ڈاکٹر میم کمال اوکے" نے لکھا ہے کہ 15 ہزار مسلمانوں نے 20 مارچ 1919ء کو بمبئی کے اجتماع میں خلافت کمیٹی تشکیل دی اس کمیٹی کے بانی مولانا عبدالباری اور سرکردہ علماء دین تھے۔ [1] قاضی عدیل کا بیان ہے کہ خلافت ان سے بہت پہلے قائم ہو چکی تھی۔ وہ اپنی تحقیق کا نتیجہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"خلافت کمیٹی کب اور کیسے قائم ہوئی میں نے اس امر کی تحقیقات میں بہت وقت صرف کیا کہ کوئی دستاویزی شہادت اس بات کی مل جائے کہ خلافت کمیٹی، کب کہاں اور کس کی تحریک پر قائم ہوئی مگر افسوس کہ مجھے اس امر میں ناکامی ہوئی کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آل انڈیا مسلم لیگ کانفرنس جو 18 دسمبر 1919ء کو منعقد ہوئی وہی کانفرنس خلافت کمیٹی میں تبدیل ہو گئی یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔" [2]

قاضی صاحب نے اپنی کتاب کے صفحہ 39 کے حاشیہ پر یہ ارقام فرمایا ہے۔

"فرنگی محل تمام اسلامی تحریکوں کا مرکز تھا چنانچہ مفتی محمد رضا کے خط سے معلوم ہوا کہ مولانا عبدالباری کے مکان میں دسمبر 1912ء میں "خدام کعبہ" کا قیام عمل میں آیا۔ مولانا عبدالباری صاحب "خادم الخدام"، مسٹر شوکت علی بی اے (علیگ) بعدہ مولانا شوکت علی، خادم کعبہ، مبشر حسین قدوائی، معتمد "خدام الخدام" منتخب ہوئے۔ اور اس کے اور لوگ ابتدائی ممبران تھے۔ یہ چیز بتلاتی ہے کہ مولانا عبدالباری نے اپنی روشن ضمیری سے اندازہ کر لیا تھا کہ کیا ہونے والا ہے اور اس لئے خدام کعبہ کی تحریک چلائی تھی عجب نہیں کہ یہی خلافت کمیٹی میں منتقل ہو گئی ہو۔ بہرحال جو بات یقینی ہے وہ یہ ہے کہ آل انڈیا مسلم کانفرنس سے پہلے خلافت کمیٹی کا قیام تھا بقیہ ظن و تخمین وقیاس ہے [3] "

بہرحال یہ ایک حقیقت ہے کہ علماء ترکی کے انجام اور مسئلہ خلافت کے بارے میں بہت پہلے سے بیدار تھے۔ محمد امین زبیری [4] (1872ء- 5 ستمبر 1958ء) لکھتے ہیں کہ 1918ء میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس دہلی میں منعقد کیا گیا مسیح الملک حکیم اجمل خان اور ڈاکٹر انصاری نے کوشش بلیغ کی کہ علمائے اسلام بھی سیاست میں اشتراک کریں۔ یہ ہندوستان میں دراصل ایک نیا تجربہ تھا۔ 30 دسمبر 1918ء کو ایک اجلاس میں مولوی ابوالقاسم فضل الحق نے اپنے خطبہ صدارت میں ترکوں کے متعلق مسلمانوں کو جو اندیشے تھے ان کو بیان کیا۔ [5]

---

[1] ڈاکٹر میم کمال اوکے "تحریک خلافت" ص 99۔

[2] قاضی محمد عدیل عباسی، تحریک خلافت، ص 38۔

[3] ایضاً۔ حاشیہ ص 39۔

[4] آپ نے 1918ء تا 1958ء تک چالیس سال کے دوران تقریباً 5 ہزار صفحات پر مشتمل تصنیفات و تالیفات مکمل کی۔ جب کہ آپ کے تحریر کردہ مضامین و مقالات کی تعداد ایک ہزار سے زائد ہے۔ "سیاست ملیہ" ہندوستان پر برطانوی تسلط اور مسلمانوں کی ملی جدوجہد اور مسلم قومی سیاست کے 1941ء تک بتدریج ارتقاء کی تاریخ ہے یہ کتاب 1941ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی اور بہت مقبول ہوئی۔ "گذشتہ پچاس کے دوران میں ہندوستان کی جدید تاریخ پر لکھی جانے والی بیشتر کتابوں میں اس کتاب سے استفادہ کیا گیا ہے اور اب بھی یہ کتاب اپنی ایک اساسی اہمیت رکھتی ہے۔ (خواجہ رضی حیدر، "سیاست ملیہ" ص 4)۔

[5] "سیاست ملیہ" ص 129۔



یہاں یہ امر لائق توجہ ہے کہ ترکی اور "مسئلہ خلافت" اس اجلاس کی توجہ کا مرکز تھے۔ اس اجلاس میں ہندوستان کے جید علماء کی شرکت بھی اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تحریک خلافت کو ابتداء ہی سے علماء کی تائید حاصل رہی ہے گاندھی اور ہندوؤں کی شرکت تو مارچ 1919ء کے بعد خلافت کانفرنس کے پہلے جلسہ 24 نومبر 1919ء میں ہوئی ہے۔[1] اس سے پہلے علماء نے میدان گرم کر دیا تھا۔ چنانچہ 30، 31 دسمبر 1918ء کے دہلی کے اجلاس میں مولانا عبدلباری مع چند دیگر علماء نے فرنگی محل لکھنؤ، مولانا ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری مع دیگر علماء پنجاب، مفتی کفایت اللہ، مولوی احمد سعید، اور متعدد علماء دہلی تشریف لائے تقریباً بیس عالم تھے۔ مولوی محمد احمد مہتمم ادارالعلوم دیوبند نے شرکت سے معذوری کا اظہار کیا مگر مسائل زیر بحث کے متعلق جن کی بناء پر علماء مدعو کئے گئے تھے اپنی رائے لکھ کر بھیجی جو یوں تھی۔

> سلطنت ترکی کا بحیثیت سابقہ اسی اقتدار و سیاست و حفاظت مقامات مقدسہ کے ساتھ رہنا ضروری ہے۔ یہ مسلمانوں کا بحیثیت اشتراک مذہبی احساس ہے جس کو گورنمنٹ برطانیہ بھی محسوس کرتی ہے اور گورنمنٹ اپنے اصولوں کے موافق مسلمانوں کے مذہبی احساسات کا پورا وقار کرتی ہے۔ اور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ مسلمانوں کے ان جذبات و احساسات کو اپنی گورنمنٹ کے کانوں تک متفق آواز میں پہنچا دیا جائے۔"[2]

اس اجلاس سے متصل ایک روز پہلے بھی علماء دہلی نے مسجد فتح پوری میں ایک جلسہ بصدارت مفتی کفایت اللہ منعقد کیا اور 24 علماء نے ان تجویز کو منظور کیا۔ "مقامات مقدسہ، خلافت، ایران اور ترکی کی حدود کی بحالی و سالمیت کو یقینی بنایا جائے[3]"

مقاصد اور طریقہ کار :

عین یہی وہ مقاصد تھے جن کو لے کر خلافت کمیٹی آگے بڑھی خلافت کانفرنس کا پہلا اجلاس 24 نومبر 1919ء کو دہلی میں بصدارت مسٹر فضل الحق منعقد ہوا اس اجلاس میں بہت سے ہندو مسلم شریک ہوئے ان لیڈروں میں مسٹر گاندھی، پنڈت موتی لال نہرو، اور پنڈت مدن موہن مالویہ خاص طور پر نمایاں تھے۔ صدر جلسہ نے اپنے خطبہ صدارت میں[4] فرمایا۔

"۱۔ خلافت کے مسئلہ میں ہندوستان کی غیر مسلم آبادی کی تائید حاصل کی جائے۔
۲۔ ایران اور ترکی کے مقدس مقامات میں زیادتیوں پر احتجاج کیا جائے۔
۳۔ اگر صلح کانفرنس کا فیصلہ مسلمانوں کی منشاء کے خلاف ہو تو ولائتی مال کا بائیکاٹ کیا جائے
۴۔ مہاتما گاندھی اور دوسرے ہندو لیڈروں کا شکریہ ادا کیا جائے کہ جنھوں نے خلافت کے مسئلہ پر مسلمانوں کے ساتھ اشتراک عمل منظور کیا"

---

[1] ڈاکٹر میم کمال اوکے، "تحریک خلافت" ص 99، 100۔
نیز دیکھیے پاکستان ناگزیر تھا ص 86۔

[2] "سیاست ملیہ" ص 129۔

[3] ایضاً۔ ص 130۔

[4] مسلمانوں کا روشن مستقبل ص 495۔



بعد ازاں کانفرنس کا ایک خصوصی اجلاس منعقد ہوا جس کی صدارت گاندھی جی نے کی۔ اس موقعہ پر گاندھی نے کمال ہوشیاری اور اعلیٰ ظرفی کا ثبوت دیتے ہوئے مسئلہ زیر بحث میں ہندوؤں کے غیر مشروط تعاون کا یقین دلایا۔ آپ نے اپنی صدارتی تقریر میں فرمایا۔

"ہم ہندو اپنی روایت پر اعتماد کر کے اس کو عزت کی بات نہیں سمجھتے کہ ایک مذہبی معاملے میں اپنی ہمدردی پیش کرنے کے عوض کوئی چیز لیں۔ یہاں اگر کوئی ہندو ایسے ہیں جو اپنے دلوں میں یہ خیال لے کر آئے ہیں تو ان کو چاہیے کہ اس کو ترک کر دیں" [1]۔

جس خیال کو گاندھی جی ترک کرنے کی تلقین فرما رہے ہیں وہ "ترک گاؤ کشی کا مسئلہ تھا" اگرچہ وہ اسے شرکت خلافت میں شرط قرار نہیں دیتے۔ لیکن ان کے پیش نظر یہ مسئلہ ضرور تھا ایک ہندوستانی دانش ور کے بقول 20 اکتوبر 1921ء کو ینگ انڈیا میں گاندھی کا یہ بیان آیا۔

"اگرچہ خلافت میرے اور محمد علی کے درمیان اتحاد کا باعث ہے اور یہ محمد علی کیلئے ایک مذہبی معاملہ ہے۔ لیکن اگر میں خلافت کے لئے جان قربان کر کے مسلمانوں کے چاقوؤں سے گائے کو محفوظ کر سکوں تو یہ میرے دھرم کا تقاضا ہے" [2]۔

ہندوؤں کے تحریک میں شرکت کے بعد اس کا رنگ ہی بدل گیا۔ اس کے پروگرام میں ترکی کی سالمیت اور خلافت کی حفاظت کے ساتھ آزادی اور "سوراج" جیسے مقاصد بھی شامل ہو گئے اور اس کے لئے ہجرت اور ترک موالات جیسے غیر سیاسی طریقہ کار وضع کیا گیا۔ خلافت کا دوسرا بڑا جلسہ امرتسر بصدارت مولانا شوکت علی منعقد ہوا اس وقت امرتسر میں عظیم الشان مجمع تھا اسی موقع پر کانگرس، مسلم لیگ اور جمعیتہ العلماء ہند کے جلسے ہو رہے تھے۔ علی برادران رہا ہو کر سیدھے امرتسر پہنچے۔ خلافت کانفرنس کا اجلاس اگرچہ صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص تھا مگر وہ عجیب معجون مرکب بن گیا تھا۔ اس میں ہندو مسلمان یکساں جوش سے شریک تھے۔ [3]۔ اس جلسہ کی خاص بات "اقبال کی شرکت ہے" اس موقع پر اقبال نے اپنی نظم "اسیری" جو چار اشعار پر مشتمل ہے اقبال نے امرتسر تشریف لے جاتے ہوئے راستے میں یہ شعر لکھے تھے اور مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کو مخاطب کرتے ہوئے جلسے میں پڑھے تھے" [4]۔ جلسہ میں دوسرے مسائل کے علاوہ خلافت کے مسئلہ پر خصوصی گفتگو ہوئی۔ خلیفہ ترک کے ساتھ اظہار عقیدت کیا گیا اور یہ طے پایا کہ ایک وفد انگلستان بھیجا جائے۔ جس کے لیڈر محمد علی ہوں، خلافت فنڈ قائم کیا جائے۔ اور اس کے دس لاکھ روپے جمع ہوں [5]۔ وفد انگلستان سے پہلے ایک وفد 19 جنوری 1920ء کو وائسرائے سے ملا جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے بڑے بڑے لیڈر شریک تھے [6]۔

1۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 87-

2۔ تقسیم ہند افسانہ یا حقیقت، ص 26-

3۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 495-

4۔ مطالب بانگ درا، ص 281-

5۔ پاکستان ناگزیر تھا۔ ص

6۔ مسٹر گاندھی، سیٹھ چھوٹانی، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مفتی کفایت اللہ، مولانا حسرت موہانی، سرسید حسن (انڈیپنڈنٹ آلہ آباد)، مولانا عبدالباری فرنگی محل، حکیم اجمل خان، ڈاکٹر سیف الدین کچلو، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، مولانا محمد علی، مولانا عبدالماجد بدایونی، سید ظہور احمد (سیکرٹری مسلم لیگ)، مولانا فاخر آلہ آبادی، مولانا سید سلیمان ندوی، آغا اشرف خان قزلباش، راجہ صاحب محمود آباد، پنڈت موتی لال نہرو اور مسٹر محمد علی جناح وقت پر نہ پہنچ سکے لیکن دونوں نے تار کے ذریعے اتفاق رائے ظاہر کیا۔ (پاکستان ناگزیر تھا ص 88-)



وفد کا ایڈریس مولانا محمد علی نے لکھا۔ اس میں سلطنت ترکیہ کی سالمیت، اور خلیفہ کی حیثیت سے سلطان ترکیہ کی حاکمیت برقرار رکھنے کی ضرورت پر زور اصرار کیا گیا اور یہ بھی جتایا گیا کہ یہ لوازم اسلام سے ہے کہ دینی اور دنیوی حیثیت سے خلافت کا وجود مسلسل قائم رہے۔[1]۔ وائسرائے کا جواب مایوس کن تھا۔[2]۔ اس پر خلافت کانفرنس کا اجلاس فروری 1920ء بمقام بمبئی منعقد ہوا تاکہ وفد لندن کو سند نیابت دے کر رخصت کیا جائے۔[3]۔ اس اجلاس میں ہندو مسلم قائدین نے ایک مشترکہ باضابطہ اعلان کے ذریعے حکومت کو متنبہ کیا کہ "حکومت ان وعدوں کو پورا کرے جو اس نے مسلمان سپاہ کی تائید حاصل کرنے کے لئے کیے تھے۔" نیز یہ مطالبہ صرف مسلمانوں کا ہی نہیں ہے بلکہ ملک کی پوری ہندو آبادی اس میں ان کے ساتھ شریک تھے اگر غلط فیصلہ کیا گیا تو نتائج اچھے نہ ہوں گے۔[4]۔ "اس کے بعد اوائل مارچ 1920ء کو یہ وفد انگلستان روزانہ ہوا[5]۔ - وزیراعظم لاڈ جارج نے وفد خلافت سے 25 منٹ ملاقات کی اور جو کچھ کہا وہ خرافات کا پلندہ ہے جس میں تاریخ کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[6]۔ وزیراعظم برطانیہ کے جواب کا خلاصہ یہ تھا۔

ترکوں کے ساتھ ان سے مختلف اصولوں پر معاملہ نہیں کیا جا سکتا جو مسیحی ملکوں کے ساتھ برتے گئے ہیں ترکیہ کو ترکی کی سرزمین پر دنیوی اختیار برتنے کی اجازت ہوگی۔ مگر وہ علاقے اس کے قبضے میں نہیں چھوڑے جائیں گے جو ترکی کے نہیں ہیں۔[7]۔ یوں یہ وفد آٹھ ماہ مقیم رہ کر اور 65 ہزار روپیہ صرف کرنے کے بعد بے نیل مرام واپس آیا۔[8]۔

تحریک خلافت اور گاندھی کی حکمت عملی:

ابھی وفد انگلستان ہی میں تھا کہ معاہدہ سیورے مرتب ہوگیا[9]۔ اگست 1920ء میں اس معاہدہ پر حکومت ترکیہ نے چار و چار دستخط کر دیئے یہ معاہدہ ہندوستان میں 20 مئی 1920ء کو شائع ہوا۔[10]۔ - امرتسر کانفرنس اور کانگرس کے اجلاس میں یہ طے پا چکا تھا کہ اگر مشترکہ تحریک چلانے کی نوبت آئی تو گاندھی اس کی قیادت کریں گے۔ چنانچہ

1۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 88۔

2۔ ایضاً۔ ص 89۔

3۔ ایضاً۔

4۔ ایضاً۔

5۔ مولانا محمد علی جوہر، مولانا سید سلمان ندوی، حسن محمد حیات (ہندوستان سے گئے) اور مولوی ابوالقاسم، مبشر حسین قدوائی، محمد شعیب قریشی اور عبدالرحمٰن صدیقی انگلستان ہی سے وفد میں شریک ہوئے (پاکستان ناگزیر تھا ص 90)

6۔ ڈاکٹر میم کمال اوکے، "تحریک خلافت" ص 99۔

7۔ پاکستان ناگزیر تھا، ص 91۔

8۔ سیاست ملیہ، ص 144۔

9۔ یہ معاہدہ 12 شرائط پر مشتمل تھا تفصیل کیلئے دیکھیے۔

۱۔ قاضی محمد عدیل عباسی، تحریک خلافت، ص 152

۲۔ ڈاکٹر میم کمال اوکے، تحریک خلافت، ص 93۔

۳۔ سید ریاض حسن، پاکستان ناگزیر تھا ص 93۔

۴۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار "تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر" مشمولہ "اقبال" (سہ ماہی مجلہ، بزم اقبال، لاہور) جلد 44۔ شمارہ 1 جنوری 1997ء، ص 65-66.

10۔ قاضی محمد عدیل عباسی، تحریک خلافت، ص 152۔ 11۔ پاکستان ناگزیر تھا۔ ص 91۔

لائڈ جارج کے جواب معاہدہ سیورے کے بعد مسلمانوں نے گاندھی کو اپنا رہنما بنا لیا۔ علی برادران نے اس کو سر آنکھوں پر بٹھایا۔ اور آنکھیں بند کر کے اس کی قیادت قبول کر لی اور مسلمانان ہند کو نصیحت کی کہ وہ اس کی رہنمائی کو بے چوں و چراں قبول کر لیں۔ [1] اس کے بعد گاندھی نے اپنا پروگرام دیا "جو عدم تعاون اور ترک موالات کا پروگرام تھا" اس نے کہا "جو لوگ عزت اور تنخواہ کے منصب پر فائز ہیں ترک کر دیں، گورنمنٹ کے ماتحت ادنیٰ ملازم بھی ایسا ہی کریں، سپاہیوں کو مشورہ دیا کہ وہ خدمت سے انکار کر دیں۔" [2] یہی وہ مقام ہے جہاں سے مسلمانوں کا معاشی و سیاسی تنزل شروع ہوا اور گاندھی و کانگرس کا عروج، گاندھی نے جنوبی افریقہ میں رفاہی کام کر کے شہرت حاصل کی تھی مگر ہندوستان میں وہ غیر معروف تھے۔ گاندھی نے غیر مشروط طور پر مسلمانوں کی حمایت کی ان کے دل موہ لئے، ہندو مسلم اتحاد کی غیر معمولی فضا طاری ہو گئی۔ اس کا بدلہ مسلمانوں نے یوں دیا کہ آریہ لیڈر سوامی شردھانند کو جامع مسجد دہلی کے ممبر پر بٹھا کر تقریر کرا دی، عید قربان کے موقع پر سارے شہر دہلی نے گائے کی قربانی سے احتراز کیا[3]۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان تمام امور پر تحت گرفت فرمائی آپ نے تحریک خلافت پر ایک رسالہ "الروضۃ الناضرۃ فی المسائل الحاضرۃ" [4]۔ تحریر فرمایا۔ جس میں گاندھی وغیرہ کو بھائی کہنا، مشرکین کو مساجد میں لے جا کر وعظ مسلمین بنانا، گائے کی قربانی پر پابندی وغیرہ کو دلائل کے ساتھ ناجائز، حرام اور کفر تک کیا ہے۔ [5] بعض دیگر علماء نے بھی اس موقعہ پر ذبیحہ گائے کی تحریک چلائی، تقریریں کیں اور فتویٰ لکھے مثلاً مولانا خلیل احمد دیوبندی نے تقریر کی اور فتویٰ ذبیحہ گاؤ لکھا[6]۔

مسٹر گاندھی نہایت ذہین اور نفسیات انسانی کے ماہر تھے انہیں اس مسئلہ کی نزاکت اور مسلمانوں کے جذبات کا احساس تھا چنانچہ اس نے مسئلہ خلافت کو نہ صرف مسلمانوں کا بلکہ سارے ہند کا مسئلہ قرار دیا مسلمان رہنما بشمول مولانا محمد علی، اسؒ اس چال کو نہ سمجھ سکے اور تحریک کی باگ دوڑ ایک کٹر ہندو رہنما کے ہاتھ میں دے دی۔ [7]۔ مسلمانوں کے جذبات اور قوت کا جس قدر ناجائز استعمال اس تحریک میں گاندھی کے زیر اثر ہوا اس کی مثال تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس تحریک نے کانگرس کے بے جان جسم میں روح پھونک دی۔ [8]۔ ترک موالات اور ہجرت سے

---

[1]۔ قائداعظم اور ان کا عہد، ص 82۔

[2]۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 92۔

[3]۔ پروفیسر محمد سلیم "تاریخ نظریہ پاکستان"، ادارہ تعلیم و تحقیق، تنظیم اساتذہ، لاہور، اشاعت دوم، 1987ء، ص 171۔

[4]۔ مولانا تھانوی نے اس رسالہ میں اپنے وقتاً فوقتاً شائع ہونے والے فتویٰ اور بیانات و مضامین کو یکجا فرما دیا ہے یہ رسالہ ۲۰ مسائل پر مشتمل ہے۔ نیز اس کے دو اجزاء ہیں۔ پہلا مسائل اور دوسرا دلائل پر محیط ہے (دیکھئے اشرف السوانح، جلد سوم، ص 169 تا 178)۔

[5]۔ دیکھئے رسالہ "الروضۃ الناضرۃ فی المسائل الحاضرۃ" المسئلہ السادسۃ حاشیہ وغیرہ عشر (16) مشمولہ اشرف السوانح، جلد سوم، ص 172۔

[6]۔ پروفیسر محمد سلیم، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 172۔

[7]۔ پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 187۔

[8]۔ مولانا اشرف علی تھانوی۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 612۔



گاندھی نے بھرپور فائدہ اٹھایا۔ پیام شاہجہانپوری کا تجزیہ ملاحظہ فرمائیے۔

"ترک موالات کے نتیجے میں ہزاروں مسلمان طلباء نے گورنمنٹ کالجوں سے علیحدگی اختیار کر لی علی گڑھ یونیورسٹی ویران ہوئی۔ سینکڑوں مسلمان وکیل، بیرسٹر اور مجسٹریٹ عدالتوں سے الگ ہوگئے اس کے بعد ہجرت کی تحریک شروع ہوئی اور کم و بیش 30 ہزار ہندوستانی مسلمان اپنی جائیدادیں فروخت کر کے ہجرت کا مقدس فریضہ ادا کرنے کیلئے افغانستان روانہ ہوگئے۔ ہندو جو ایسے مواقع کے منتظر رہتے تھے فوراً آگے بڑھے اور انہوں نے مسلمانوں کی جائیدادوں اور گھریلو استعمال کی اشیاء کوڑیوں کے مول خرید لیں۔ جن مسلمانوں نے سرکاری ملازمتوں سے استعفیٰ دیا تھا ہندوؤں نے ان ملازمتوں پر قبضہ کر لیا۔[1]

یہ تھی گاندھی کی حکمت عملی وہ مسلمانوں کو جذبات کے زیر اثر رکھ کر جو کہتا مسلمان اس پر بے غور و فکر عمل پیرا ہوتے تھے۔ مولانا تھانوی نے ایک سوال جواب کی نشست میں فرمایا۔ "اس تحریک خلافت میں کوئی ایسی تحریک نہیں جو کسی مسلمان لیڈر یا علما کی تجویز کردہ ہو۔ دیکھ لیجئے اول ہوم رول گاندھی کی تجویز، بائیکاٹ اس کی تجویز کھدر اس کی تجویز، خلافت کا مسئلہ اس کی تجویز ہجرت کا سبق اس کی تجویز غرض یہ کہ جملہ تحریکات میں جس قدر اجزاء ہیں سب اس کی تجاویز ہیں۔ ان کا صرف یہ کام ہے جو اس نے کیا لبیک کہہ کر ساتھ ہو لئے کچھ تو غیرت آنا چاہیے ایسے بدنیتوں نے اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کیا ہے"[2]۔

گاندھی اس تحریک کے پس پردہ مسلمانوں کو تباہ کرنا چاہتا تھا اس مقصد کیلئے اس نے ترک موالات اور ہجرت کی حمایت کی اور ایک تیسری حکمت عملی یہ تھی کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کے پردے میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت جیسے اس نے میثاق لکھنؤ 1916ء میں تسلیم کر لیا تھا ختم کرنا چاہتا تھا یا کم از کم اس کی شدت کو کم کرنا اس کا مقصود تھا اور اس کوشش میں وہ بڑی حد تک کامیاب رہا۔ "اس تحریک میں چونکہ گاندھی سب سے اگلی صف میں تھے اس لئے انہوں نے ایک حد تک مسلمانوں کی ہمدردیاں بھی حاصل کر لیں تھیں حالانکہ گاندھی جی اصل میں تو مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت اور الگ وجود کو ختم کرنے کے درپے تھے کیونکہ گاندھی جی کو میثاق لکھنؤ جس میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت تسلیم کر لی گئی تھی ایک آنکھ نہ بھاتا تھا"[3]۔ ہجرت تو ہندوؤں پر فرض نہیں تھی لیکن ترک موالات میں بھی ہندوؤں نے حصہ نہیں لیا۔ پیام شاہجہانپوری نے بجا فرمایا ہے کہ "گاندھی اور کانگرس نے تحریک خلافت کے پس پردہ برصغیر کے مسلمانوں کے خلاف ایک خطرناک سازش کی"[4]۔

1۔ پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 187۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 87۔

3۔ محمد علی چراغ، تاریخ پاکستان، ص 309۔

4۔ پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 188۔



مولانا تھانوی کے تحریک خلافت پر اعتراضات :

مسلمان دھوکہ کھا گئے جوش عمل، شوق جہاد، اخوت اسلامی کے سنہری افکار کے زیر اثر وہ ترکوں کی ہر حال میں اور ہر قیمت پر مدد کرنا چاہتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں تھا کہ خلافت کے رضاکار، کارکن، لیڈر ریاکار تھے نہ خود غرض۔ وہ اپنے جوش، کوشش، جدوجہد اور اعتقاد و عقائد کے اعتبار سے بالکل مجاہد تھے۔ [1]۔ مگر افسوس کہ اس جوش و جذبہ کو استعمال کرنے والا ہاتھ مخلص نہیں تھا وہ مومن اور سلطان تک نہ تھا۔ وہ تو گاندھی تھا۔ بقول مولانا تھانوی وہ مسلمانوں کا دشمن رئیس المشرکین و الکافرین تھا۔ [2]۔ اسلام اور مسلمانوں کا دشمن [3]۔ اعظم تھا۔ ہزاروں مسلمانوں کی جان، مال اور ایمان کو برباد کرنے والا تھا۔ [4]۔ جو شیلے رہنما اس سے دھوکہ کھا گئے اور اس کے فریب کا شکار ہو گئے علماء دیوبند تو بہت پہلے انگریزوں کو اپنا دشمن قرار دے چکے تھے اور ایک عرصہ سے خلافت اسلامیہ اور آزادی ہند کے لئے جدوجہد کر رہے تھے۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی، امداد اللہ مہاجر مکی، اور ان کے سینکڑوں اعوان و انصار اس دھن میں سردھڑ کی بازی لگا چکے تھے۔ ہندوستان کے علماء میں "دیوبند" ہی تھا جو جذبہ اظہار وفاداری (انگریز) سے مستثنی تھا۔ [6]۔ علماء دیوبند کا مزاج ہی حریت و جاں سپاری کا رہا ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مغرب آج بھی اپنے مسائل کے لئے "علماء دیوبند ہی کو قصور وار ٹھہراتا تھا" [7]۔

شاہ محمد اسحاق 1841ء میں ہجرت کر کے مکہ چلے گئے اور اسی وقت سے خاندان ولی اللہی اور ان کے بعد علماء دیوبند نے خلافت عثمانیہ کی شدومد سے شروع کر دی۔ [8]۔ اس لئے ارباب دیوبند کو یہ ماننے میں کوئی عار و باک محسوس نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی اکثریت تحریک خلافت اور موالات وغیرہ کی حامی تھی۔ علماء بریلی اور مولانا احمد رضا خان نے بھی ترک موالات کی مخالفت کی [9]۔ پیر مہر علی شاہ نے شریعت کے موافق طرز عمل اختیار کیا۔ [10]۔ یہاں یہ امر بھی لائق توجہ رہے گا کہ اسی طبقہ مشائخ ہی کے مشہور ادیب اور صوفی "خواجہ حسن نظامی" نے

1۔ پاکستان ناگزیر تھا، ص 101۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 89۔

3۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 492۔

4۔ ایضاً۔ ص 540۔

5۔ ایضاً۔ ص 493۔

6۔ قاضی محمد عدیل عباسی، تحریک خلافت، ص 118۔

7۔ دیکھئے "جناب حافظ محمد اقبال رنگونی" کا مضمون "مغرب کی نگاہ میں اب بھی علماء دیوبند قصور وار ہیں" مشمولہ ماہنامہ "الفاروق" کراچی، جلد 13، شمارہ 9، رمضان المبارک 1418ھ، بمطابق جنوری 1998ء، ص 15 تا 17۔

8۔ عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، لاہور، 1952ء، ص 110۔

9۔ پروفیسر محمد مسعود احمد "فاضل بریلوی اور ترک موالات"، رضا پبلی کیشنز، لاہور، 1978ء، نیز دیکھئے انہیں کی کتاب "تحریک آزادی ہند اور السواد الاعظم" رضا پبلی کیشنز، لاہور، فروری 1979ء، ابواب تحریک خلافت، ترک موالات۔

10۔ قائد اعظم کے ۷۲ سال، ص 155، 156۔



ہندوؤں کی دلجوئی کیلئے گائے کی قربانی کو بند کرنے کو کہا۔ اور ایک جگہ جھٹکے کے گوشت کو ذاتی طور پر جائز تحریر کیا۔[1] مولانا محمد علی مونگری بانی ندوۃ العلماء نے ایک گفتگو میں گاندھی کے فریب کا پردہ چاک کیا ہے[2]۔ بہرحال ایک طرف مولانا ابوالکلام آزاد، سید حسین احمد مدنی، شیخ الہند مولانا محمود الحسن، مولانا عبدالباری اور دیگر قابل احترام ہستیاں تھی تو دوسری طرف قائداعظم، علامہ اقبال کے علاوہ علماء تھانہ بھون کی جماعت تھی جنہوں نے تحریک خلافت کی ہر جز کو نہایت غور سے دیکھا اور مسلمانوں کو ان کے نتائج و اثرات سے ہر آن ہر لحہ آگاہ کیا مولانا اشرف علی تھانوی کے اس عرصہ کے مواعظ میں تحریکات حاضرہ کا ذکر ملتا ہے۔ کہیں مبہم اور کہیں بالکل واضح الفاظ میں تحریک خلافت، ہجرت، موالات کا ذکر ہے۔ گاندھی اور کانگرس کے بارے میں کھلی تنقیدیں ملتی ہیں مولانا نے تحریک خلافت کو مختلف زاویوں سے دیکھ کر اس پر کچھ اعتراضات صادر کئے جن کا مختصر جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

1- تحریک خلافت اور حدود شرعیہ۔
2- تحریک خلافت اور شعائر اسلام۔
3- گاندھی کی قیادت۔
4- تحریک مقاصد خالص دینی نہ تھے۔
5- مولانا کو تحریک بارے میں شرح صدر نہ تھا۔
6- مسلمانوں میں اتحاد اور "امیرالمومنین" نہ تھا۔
7- طریقہ کار اور لائحہ عمل، ترک موالات، ہجرت وغیرہ سے اختلاف۔

تحریک خلافت اور حدود شرعیہ :

یہ امر مشہور ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی تحریک خلافت کے مخالف تھے۔ تھانوی کا عصر انگریزی خواں دانش ور نقاد، پایہ ادیب اور معروف مفسر قرآن "مولانا عبدالماجد دریابادی" اس کے گواہ ہیں۔ فرماتے ہیں "ادھر ہوا یہ اڑگئی کہ مولانا نے ترک موالات و تحریک خلافت کی مخالفت کردی وہ تحریک جو وقت کے ہر غیرت مند مسلمان کے لئے عین دین و ایمان تھی۔ دیوبند اس میں پیش پیش، شیخ الہند اس کے مقدمہ الجیش، جمیعتہ العلماء ہند اسکی علمبردار، بڑے چھوٹے سارے علماء اسکے ساتھ۔ "مخالف تنہا ایک خانقاہ تھانہ بھون" خلقے بہ مفت یک طرف آں شورج تنہا یک طرف"[3]۔ اسی شہرت کی بنیاد پر جس کی حکمت و حقیقت سے لوگ بے خبر تھے مولانا تھانوی پر بے شمار الزامات عائد کئے گئے۔ ایک سلسلہ گفتگو

---

[1] تحریک آزادی ہند اور السواد الاعظم ص 234۔
[2] قائداعظم کے ۷۲ سال، ص 157۔
[3] "حکیم الامت" ص 17,14,12۔



میں فرمایا کہ تحریک خلافت میں مجھ پر بہتان باندھا کہ "اس کو گورنمنٹ سے 300 روپے تنخواہ ملتی ہے"[1]۔ بعد ازاں الزام لگانے والے شخص نے ایک دوسرے شخص کے سامنے یہ تسلیم کیا کہ ایسا نہیں ہے میں تو محض اپنی بات وزنی بنا کر لوگوں کی توجہ حاصل کرنا چاہتا ہوں۔[2] ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ تحریکات کے زمانہ میں میرے متعلق مشہور کیا گیا تھا کہ 600 روپے ماہانہ گورنمنٹ سے پاتا ہے[3]۔ فرمایا "تحریک کے زمانہ میں لوگوں نے ستانے میں کونسی کسر اٹھا رکھی تھی جو کچھ نہ کہنا تھا کہا جو کچھ نہ کرنا تھا کیا"[4]۔ مولانا تھانوی کو اس تحریک کی حمایت نہ کرنے پر قتل کی دھمکیاں دی گئیں۔[5] بہتان الزام لگائے گئے لیکن آپ نے سب کو معاف کر دیا۔ مولانا کو اس جرم میں فاسق و فاجر، دشمن اسلام، قوم فروش، انگریز اور سی آئی ڈی کا وظیفہ خوار کہا گیا۔[6] "آپ نے یہ سب کچھ برداشت کیا غیر تو غیر اپنوں کے وار بھی سہ گئے۔ لیکن تحریک خلافت کی حمایت نہ کی مخالفت ہی کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ "آپ شریعت اسلامی کے پابند تھے۔ شریعت اسلامیہ آپ کی فطرت ثانیہ بن چکی تھی آپ خود فرماتے ہیں۔ "اللہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے احسان ہے کہ شریعت ایک درجہ میری فطرت اور طبیعت بن گئی ہے۔ میں اس کے خلاف پر عادۃً قادر نہیں"[7]۔ یہاں یہ بات قابل بیان ہے کہ مولانا نفس خلافت کے مخالف نہ تھے بلکہ حصول مقصد کیلئے غیر شرعی امور کے اختیار کرنے پر معترض تھے آپ کو تحریک پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ حدود شرعیہ کا خیال نہیں رکھا گیا۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

> "مسئلہ خلافت کے متعلق اس وقت جو کام اٹھا ہے۔ اصول شرعیہ کے ماتحت کام کرو۔ جوش سے کام مت لو۔ ہوش سے کام لو جوش کا انجام خراب نکلے گا۔ حدود شرعیہ کی حفاظت رکھو۔ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم تو عین قتال کے وقت بھی حدود کی حفاظت اور رعایت فرماتے تھے جس پر آج ہم کو فخر ہے۔ اگر دین نہ رہا اور احکام اسلام پامال کر کے کوئی کام بھی کیا تو وہ کام پھر دین کا نہ ہوگا۔ کیا یہ دین کی خیر خواہی اور ہمدردی کہلائی جا سکتی ہے"[8]۔

مولانا تھانوی نے کسی جن و انس کی مخالفت میں ایسا نہیں کیا تھا بلکہ تحریک خلافت کی مخالفت کی اصل وجہ اس کا غیر منصوص طریقہ کار تھا۔

1,2۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 187۔

3۔ الافاضات الیومیہ۔ جلد چہارم۔ ص 698۔

4۔ ارشادات حکیم الامت، ص 524۔

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 29۔

6۔ یہ اجمال ہے تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 473۔

7۔ ارشادات حکیم الامت، ص 525۔

8۔ "کمالات اشرفیہ"، ص 117۔
نیز دیکھئے الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 83۔



ایک سلسلہ تقریر میں فرمایا "ان جدید تدابیر اور طریقہ کار میں غیر منصوص ہونے کے علاوہ میرا ذوق بھی ان چیزوں کے خلاف ہے۔[1]۔
اسلام اور مسلمانوں کی پوری پوری کامیابی کا راز اس میں ہے کہ ایمان والے پورے دین کو اختیار کریں۔ " **ادخلوا فی السلم کافتہ**"[2]۔
حضرات صحابہ ﷺ و تابعین کی کامیابی کا راز فقط اتنا ہی ہے کہ وہ کسی حال میں بھی احکام اسلام کو ترک نہ کرتے تھے بلکہ اگر فتوحات وغیرہ میں کہیں عارضی ناکامی کا سامنا ہوتا تو غور کیا جاتا تھا کہ کونسی سنت ترک ہوئی ہے لیکن ہندوستان کی تحریکات میں احکام و مسائل دین کو نظر انداز کر کے کام کیا گیا ہے۔ نتیجہ خراب ہی برآمد ہوا۔ مولانا ایک گفتگو کا حال بیان کرتے ہیں۔ " تحریک خلافت کے زمانے میں صاف الفاظ میں یہ کہا جاتا تھا کہ یہ مسائل (دینی) کا وقت نہیں ہے کام کرنے کا وقت ہے"[3]۔ گویا احکام اسلام کی کچھ پرواہ نہیں بس کام کئے جاؤ۔ مولانا تھانوی اسی پس منظر میں ایک خلافتی مولوی کی روایت بیان کی ہے۔ "مولوی صاحب جو تحریکات میں نہایت جوش اور سرگرمی کے ساتھ کام کرتے رہے مجھ سے خود بیان کیا کہ ہم کو وہ کام کرنے پڑے ہیں اس تحریک میں اگر علماء کو معلوم ہو جائیں تو ہم پر کفر کا فتویٰ دے دیں" اس پر دوسروں کو بھی شرکت کی دعوت ہے کہ تم بھی ہم جیسے بن جاؤ "ہم تو ڈوبے ہیں صنم تجھ کو بھی لے ڈوبیں گے"[4]۔
مولانا تھانوی تحریک میں غیر شرعی امور کی مداخلت کو تحریف دین سے تعبیر کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ بعض اہل حضرات نے بھی ان امور کو جائز قرار دے دیا ہے۔[5]۔ جامعت مولانا کی گفتگو کا خاصہ رہی ہے۔ ذیل میں ایک ایسا جامع ملفوظ سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔ جس میں تحریک خلافت پر متعدد اعتراضات کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً انگریزوں سے وفاداری، تحریک خلافت، احکام شرعیہ کی پابندی اور شریعت مولانا کی طبیعت ثانیہ وغیرہ۔ مولانا فرماتے ہیں۔

> "ایک بہت بڑے عالم نے جن کا اب انتقال ہو گیا ہے دیوبند میں مجھ سے خود فرمایا تھا کہ جب جلسہ میں بیان ہو اس میں انگریزوں کی اطاعت و فرمانبرداری اولی لامر منکم[6]۔ سے ثابت کی جائے۔ مگر میں نے اس آیت کا بیان اس سے نہیں کیا۔ بعد ازاں وہی عالم نئی تحریکات میں بڑے زور و شور سے شریک ہوئے۔ نہیں معلوم آیت کی پہلی تفسیر تھی صحیح یا بعد کی تفسیر عجب ہٹو ہونگ ہے۔ نہ کوئی حدود ہے نہ اصول محض بے ڈھنگا پن ہے جو جی میں آیا کرایا جو منہ میں آیا کہہ دیا پھر مجھ کو ایسی بات میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے میں ان لوگوں کی نبض خوب پہچانتا ہوں اسی وجہ سے یہ لوگ مجھ سے خفا ہیں خیر ہوا کریں۔ "میں احکام شریعہ کے خلاف ایک انچ ادھر ادھر جانا نہیں چاہتا اور جاؤں بھی کس طرح جب بحمد اللہ شریعت میری طبیعت ثانیہ بن گئی یہ محض اللہ کا فضل ہے"[7]۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 78۔
2۔ سورۃ البقرہ، آیت 208۔
3۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ اول، ص 83۔
4۔ ایضاً۔ ص 83۔
5۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ دوم، ص 59۔
6۔ سورۃ النساء، آیت 59۔
7۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 416۔



تحریک خلافت اور شعائر اسلام :

تحریک خلافت پر مولانا تھانوی کو ایک اعتراض یہ تھا کہ اس میں شعائر اسلام کا احترام نہ کیا جاتا تھا مسلمان جوش میں اس قدر اندھے ہوئے کہ ایسے شعائر اسلام کو ہندوؤں (ہندو مسلم اتحاد) پر قربان اور نثار کر دیا جن کو ہزاروں لاکھوں مسلمانوں کی جانیں قربان کرکے بزرگوں نے ہندوستان میں قائم کیا تھا۔ [1] یہاں ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ مولانا کے نزدیک شعائر اسلام سے کیا مراد ہے۔ مولانا اپنے ایک وعظ "اکبر الاعمال" [2] میں فرماتے ہیں کہ "وہ اعمال جو اسلام کی کھلی علامت ہیں جن سے دوسروں کو یہ معلوم ہو جائے کہ ان کے بجالانے والا مسلمان ہے" [3] ظاہر ہے قربانی مسلمانوں کا بہت بڑا شعائر ہے گائے کی قربانی پر مولانا استدلال فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "اگر کسی کی یہ رائے ہو کہ گاؤ کشی مسلمان چھوڑ دیں تو چونکہ مبنی اس رائے کی ملت کفریہ کی رعایت ہے اس لئے ملت کفریہ کے مقابلہ بلا شبہ گاؤ کشی اسلام کا شعائر ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ گائے کا گوشت کھانے سے اسلام کو تعلق نہیں ہے۔ حالانکہ حضور ﷺ کے اس فرمان سے شدید تعلق ہے کہ **من صلی صلوا تنا واستقبل قبلتنا واکل ذبحینا**" [4] تحریک خلافت کے دوران گائے کی قربانی سے احتراز کیا جاتا تھا۔ علماء و مشائخ میں سے بعض لوگوں نے گائے کی قربانی بند کرنے کی تلقین کی جیسے کہ خواجہ حسن نظامی کے بارے میں پروفیسر محمد مسعود احمد نے روایت کی ہے۔ [5] مولانا تھانوی نے اسے احکام اسلام میں تصرف قرار دیا ہے اور گائے کی قربانی کو لازم قرار دیا ہے۔ مولانا نے فرمایا "اس وقت قربانی گاؤ کے بند کرنے پر زور دیا جا رہا ہے۔ یہ مقاصد شرعیہ کے بالکل خلاف ہے ہم مذہبی احکام میں ادنیٰ تصرف اور ذرا سی ترمیم کو بھی برداشت نہیں کر سکتے خواہ لوگ ہمارا ساتھ چھوڑ دیں ہم سے جو خدمت اسلام بن پڑے گی کرتے رہیں گے۔ [6] مولانا حرمت شعائر اسلام کے تقدس میں تعزیہ تک کو جائز قرار دیتے ہیں مولانا تھانوی نے شہر اجمیر کے واقعہ کے حوالہ سے فرمایا۔

> "شہر میں ایک دفعہ شیعوں اور ہندوؤں کے درمیان جھگڑا ہو گیا۔ شیعہ بظاہر کمزور تھے سینوں کو تردد تھا کہ ہم کیا کریں شہر کے علماء نے فتوٰی دیا کہ بدعت اور کفر کی لڑائی میں تم کو الگ رہنا چاہیے پھر اہل شہر مولانا یعقوب صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور واقعہ اور علماء اجمیر کا فتوٰی بھی عرض کیا۔ مولانا نے فرمایا یہ بدعت اور کفر کی لڑائی اس وقت ہوتی جب تعزیہ کو بدعت سمجھ کر اس کی مخالفت کی جاتی اب جو مقابلہ کر رہے ہیں وہ تو تعزیہ کو شعائر اسلام سمجھ کر، کر رہے ہیں اور شیعوں کو مسلمان سمجھ کر اس لئے یہ بدعت اور کفر کی لڑائی نہیں ہے بلکہ اسلام اور کفر کی لڑائی ہے اس لئے شیعوں کی امداد کرنا چاہیے۔ [7] "

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 638۔

2۔ یہ وعظ آپ کی اہلیہ صغریٰ کے مکان پر بروز جمعرات 18 جمادی الثانی 48ھ کو ہوا جہاں 60 قریب مرد و زن جمع تھے یہ وعظ سوا دو گھنٹے میں ختم ہوا اور مولانا ظفر احمد عثمانی نے قلمبند کیا "علم و عمل" مکتبہ اشرفیہ لاہور، سن ندارد، ص 331۔)

3۔ مولانا اشرف علی تھانوی "علم و عمل"، ص 334۔

4۔ "کمالات اشرفیہ"، ص 497,171۔

5۔ تحریک آزادی ہند اور سواد الاعظم، ص 234۔

6۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول ص 91۔

7۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 103-104۔



بطایہ یہ واقعہ مولانا یعقوبؒ سے متعلق ہے لیکن مولانا تھانوی نے اس کو کفر کے مقابلہ میں شعائر اسلام کی حمایت اور تائید میں استدلال فرمایا ہے۔ جیساکہ مولانا نے خود بھی فرمایا ہے "میں نے اس واقعہ سے اس مسئلہ میں استدلال کیا پس جس طرح مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے فرمایا تھا کہ ہنود شعائر اسلام اور اسلام کا کام سمجھ کر مقابلہ کر رہے ہیں اس لئے نصرت ضروری ہے یہی بات یہاں تھی کہ دوسری غیر مسلم سلطنتیں ٹرکی کا مقابلہ اس کو اسلامی سلطنت سمجھ کر کر رہی ہیں گو وہ اصول شرعیہ سے اسلامی سلطنت نہیں رہی [1]۔ لیکن بنا مذکور پر اس کی نصرت واجب ہے۔ [2]۔

ان ملفوظات سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا شعار اسلام کی توہین برداشت نہ کر سکتے تھے خواہ وہ اس سعی و استقامت میں تنہا ہی کیوں نہ رہ جاتے اور آپ جانتے ہیں کہ تحریک خلافت کے دوران ہندو مسلم اتحاد کو قائم رکھنے کیلئے کچھ ایسے ناخوشگوار واقعات رونما ہوئے جن سے واضح طور پر شعار اسلام کو نقصان پہنچا جن میں گاؤ کشی کا مسئلہ سرفہرست رہا پس ایک وجہ اعتراض تحریک خلافت پر یہ بھی تھی۔

گاندھی کی قیادت :

مولانا تھانوی کو تحریک خلافت پر ایک بہت بڑا اعتراض یہ تھا کہ اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ "اس تحریک میں جس قدر بے برکتی تھی اس کی وجہ سے بانی (گاندھی) کی نیت تھی بانی اس کا کون ہے ایک غیر مسلم (گاندھی) لہٰذا اس کی کامیابی ہندوؤں کی کامیابی ہے۔ مسلمانوں نے اس تحریک میں حصہ لے کر سال سالہا کی قربانیوں سے کانگرس کو زندہ کر دیا اور خود ختم ہو گئے۔ [3]۔ قائداعظم کو بھی گاندھی کی قیادت خصوصاً تحریک خلافت ترک موالات وغیرہ میں ہرگز قبول نہ تھی۔ [4]۔ علامہ اقبال خلافت کے مسئلہ کو خالص مذہبی مسئلہ خیال کرتے تھے [5]۔ غالباً اسی وجہ سے گاندھی کی قیادت کو ناپسند کرتے تھے۔ نیز اقبال کو تحریک خلافت اور اس کے طریق کار سے بھی اختلاف تھا یہی وجہ ہے کہ جب وفد لندن روانہ ہو رہا تھا تو اقبال نے اس پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا اور اسے خلافت کی گدائی سے تعبیر کیا بانگ درا میں "دریوزہ خلافت" کے عنوان سے ان جذبات کا اظہار بھی کیا۔

1۔ لندن کانفرنس (جولائی 1923ء) کے بعد انگورہ کی حکومت نے "خلافت" کے منصب کو توڑ دیا۔ "شیخ الاسلام" کے عہدہ کو منسوخ کر دیا اور ترکی میں ایک جمہوری حکومت قائم کر دی۔ ایسی جمہوریت کہ جس کا صدر غیر مسلم بھی ہو سکتا تھا۔ غالباً "اسلامی سلطنت نہ رہی" سے مولانا کی مراد یہی ہے (مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 502)۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 104۔

3۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 612۔

4۔ قائداعظم اور ان کا عہد، ص 86۔

5۔ مکتوب انعام بنام خان محمد نیاز الدین خان محررہ 9 نومبر 1919ء، مشمولہ کلیات و مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 146۔



اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکام خدا سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے وہ ننگ پارسائی [1]

ان اشعار میں صاف ظاہر ہے کہ اقبال ایسی خلافت کے حق میں نہ تھے جس کے لئے غیر مسلموں کا مرہون منت ہونا پڑے۔ بلکہ اقبال نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مسلمانوں کو احکام خداوندی سے انحراف نہ کرنا چاہیے۔ "خواہ اس کے ہاتھ سے ملک ہی جاتا رہے۔ یہ خالصتاً مولانا تھانوی کا مسلک ہے کہ وہ کسی قیمت پر احکام اسلام سے ہٹنا پسند نہیں کرتے۔ لیکن اس کے ساتھ خلافت کیلئے قربانیاں دینے والے مخلص رہنماؤں اور کافروں سے عقیدت و محبت کا تعلق رکھتے تھے۔ علی برادران کی رہائی کے موقع پر "اسیری" میں ان کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے کہا تھا۔

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرہ نیساں ہے زندان صدف سے ارجمند
شہپر زاغ و زغن دربند قید وصید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہین کردہ اند [2]

اسی طرح جب وفد خلافت لندن سے واپس آیا تو سید سلمان ندوی کو ان الفاظ میں ہدیہ تبریک پیش کیا۔ "مراجعت مع الخیر مبارک، آپ نے بڑا کام کیا۔ جس کا صلہ قوم کی طرف سے شکر گزاری کی صورت میں مل رہا ہے اور دربار نبوی سے نامعلوم کس صورت میں عطاء ہوگا" [3]۔
بہرحال وہ خلافت وغیرہ کیلئے انگریزوں اور ہندوؤں کے تعاون کے حق میں نہ تھے۔ سید سلمان ندوی کو ایک خط میں رقم فرمایا "اسلام کا ہندوؤں کے ہاتھوں بک جانا گوارا نہیں ہو سکتا افسوس اہل خلافت اپنی اصل راہ سے بہت دور جا پڑے وہ ہم کو ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں۔ جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کیلئے قبول نہیں کر سکتا۔ [6]

---

[1] کلیات اقبال (اردو)، ص 254۔

[2] ایضاً ص 253۔

[3] مکتوب بنام سید سلمان ندوی، محررہ 100 اکتوبر 1920ء، مشمولہ کلیات، مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 207۔

[4] مکتوب اقبال بنام سید سلمان ندوی، محررہ 18 مارچ 1928ء، ایضاً۔ 696۔



مولانا تھانوی کی طرح اقبال کے اس بیان سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحریک خلافت کی وجہ سے مسلمانوں نے ہندو مسلم اتحاد کی غرض سے بہت سے ناگوار باتوں کو برداشت کرلیا۔ ایسے حالات اور باتیں جو عام حالات ہندو مسلم فسادات کا باعث بنا کرتی ہیں۔ لیکن جذبات کے زیر اثر مسلمان سب کچھ برداشت کرگئے۔ نیز ہندوؤں کی دلجوئی کیلئے بہت سے غیر شرعی امور کا ارتکاب کرنے لگے تھے۔ مولانا تھانوی نے فرمایا "مسلمانوں نے اپنی غیرت اس تحریک کی نذر کردی۔ ہاتھوں پر قشقے لگانا جے بولنا ہندوؤں کی ارتھیوں کو کندھا دینا مساجد میں ممبروں پر کافروں کو بٹھانا مسلمانوں کا مذاق بنانا حضور ﷺ کے مصلے کی بے حرمتی کرنا وغیرہ یہ سب ایک کافر مشرک کے اشاروں پر کیا اور اس کے مذموم جذبات کا شکار ہوگئے [1]۔

مولانا تھانوی گاندھی کی قیادت سے اس لئے بھی نالاں تھے کہ اس کا مقصد اس تحریک سے "سوراج" قائم کرنا تھا۔ سوراج کے مسئلہ پر جب مولانا حسرت موہانی میں اختلاف ہوا تو گاندھی نے مولانا عبدالباری سے مولانا حسرت موہانی کی شکایت کی۔ [2]۔ مولانا نے پھر دو حضرات کو طلب فرما کر آمنے سامنے کیا۔ مولانا حسرت موہانی نے گاندھی سے پوچھا کہ آپ کو مجھ سے کیا شکایت ہے کہ آپ کانگرس اور خلافت کانفرس میں "انڈیپنڈنس" کا ریزولیوشن پاس کرانا چاہتے ہیں مولانا حسرت نے کہا کہ اگر ان انجمنوں کا عقیدہ انڈیپنڈنس نہیں تو اور کیا ہے۔ مسٹر گاندھی نے جواب دیا "سوراجیہ" گاندھی سوراج پر زور دیتے رہے اور حسرت موہانی کامل آزادی پر مصر رہے آخر مولانا حسرت نے کہا "مہاتماجی میں جانتا ہوں کہ آپ صرف ڈومینین سٹیٹس چاہتے ہیں تاکہ انگریزوں کا سنگینوں کے زور پر مسلمانوں پر حکومت کریں میں مسلمانوں کو چکی کے دو پاٹوں کے بیچ میں ہرگز نہ پسنے دوں گا" [3]۔ مولانا تھانوی بھی یہ حقیقت اچھی طرح سے جانتے تھے اول تو سوراج کا ملنا مشکل ہے اور اگر مل بھی گیا تو اس کا فائدہ صرف ہندوؤں کو ہوگا۔ مسلمان تو دوہری غلامی کا شکار ہو جائیں گے۔ [4]۔ اس لئے آپ نے ہمیشہ دلی گاندھی جو "سوراجیہ" کا علمبردار تھا کی مخالفت کی یہاں اس بات کا اعادہ کرنا مناسب ہوگا کہ مولانا کو تحریک خلافت کے ان مقاصد سے اختلاف نہ تھا جو ابتداء سے مسلمانوں کے پیش نظر تھے یعنی "خلافت، ترکی و ایران کی سالمیت اور مقامات مقدسہ کی حفاظت" نیز یہ کہ مولانا کو بھی اقبال کی طرح تحریک کے کارکنوں سے ہمیشہ دلی ہمدردی رہی اور ان سے ناراضگی صرف ان ہی کی فلاح دارین کے سبب ہوتی تھی مولانا کو جملہ مسلمانوں سے کتنی محبت تھی دیکھئے مولانا نے اس تقریر میں کیسے احسن طریقے سے اپنے جذبات کا اظہار فرمایا ہے۔

1۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 109۔

2۔ مولانا حسرت موہانی مولانا عبدالباری ندوی کے والد سے بیعت تھے اور اہل طریقت سجادہ نشین کا حکم اسی طرح مانتے ہیں۔ جس طرح پیر کا گاندھی کو یقین تھا کہ مولانا حسرت موہانی مولانا عبدالباری کے حکم سے سرتابی نہ کریں گے (پاکستان ناگزیر تھا، ص 118)

3۔ تفصیل مکالمہ کیلئے دیکھئے "پاکستان ناگزیر تھا" ص 119۔

4۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 484، نیز ملاحظہ فرمائے الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 81۔



"ان تحریکات میں شرکت کرنے والوں پر جو مجھ کو غصہ ہے اس کا سبب ان کی محبت ہے اس طرح کہ اپنے ہو کر حدود سے تجاوز ایسا کیوں کرتے ہیں۔ مجھ کو مقاصد شرعیہ، سلطنت اسلامیہ اور مقامات مقدسہ کی امداد اور تحفظ سے خدا نہ کرے کیسے اختلاف ہو سکتا ہے۔ اختلاف صرف طریقہ کار سے ہے کہ وہ ایسا اختیار کیا گیا ہے کہ جس میں احکام شرعیہ کی پامالی کی گئی ہے۔[1]

اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ نے خلافت کی اصولی جہت سے انکار نہیں کیا بلکہ اس کے جواز کو تسلیم کیا ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان مقاصد کو حاصل کرنے کیلئے ذرائع غلط اور غیر شرعی اختیار کئے گئے۔ مولانا تحریک خلافت میں شرکت کے روادار ہو سکتے تھے لیکن گاندھی کی قیادت میں نہیں۔ ایک مضمون میں فرمایا۔

"خلافت میں ہر ایک درویش حصہ لے رہا ہے۔ نااہل کی سمجھ میں آنا ذرا دشوار ہے۔ خلافت میں حصہ لینے کے یہ معنی نہیں کہ ریاکار لیڈروں کو اپنا امام بنایا جائے گاندھی کو پیشوائے ہند اور مہاتما مانا جاوے۔[2]

مختصر یہ کہ قائداعظم، علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی اور دیگر حقیقت پسند لیڈر گاندھی کی قیادت قبول کرنے کو تیار نہ تھے۔ حتیٰ کہ علی برادران بھی جو گاندھی کو "باپو" کہا کرتے تھے آخر کار گاندھی اور کانگرس سے رجوع کرنے پر مجبور ہو گئے"[3]۔

تحریک خلافت کے مقاصد خالص دینی نہ تھے :

جیسا کہ ابھی ابھی عرض کیا گیا ہے کہ مولانا کو تحریک کے "مقاصد شرعیہ" سلطنت اسلامیہ کی امداد مقامات مقدسہ کی حفاظت سے کوئی اختلاف نہ تھا۔ اگر اختلاف تھا ان دیگر مقاصد سے تھا جو گاندھی نے ہندو مسلم اتحاد کے بل بوتے پر تحریک میں شامل کئے تھے اور جس کا عنوان "سوراجیہ" تھا۔ مولانا تھانوی کی نظر میں یہ کوئی دینی مقصد نہ تھا۔ مولانا کے نزدیک اس سے ساری تحریک ہی کے معانی بدل جاتے ہیں۔ اور یہ دینوی تحریک بن کر رہ جاتی ہے۔ جس کا مقصد صرف اقتدار رہ جاتا ہے۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

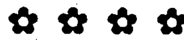
"اس تحریک خلافت میں اگر مسلمانوں کی جماعت الگ ہوتی تو ان کی لغزشوں سے یہ سمجھ کر چشم پوشی بھی کی جاسکتی تھی کہ مقصود تو دین ہے خبر کوئی حقیقت سے لغزش بھی ہو گئی۔ مگر اب تو ہندوؤں کے ساتھ ان کی اغراض خلاف۔

---

[1] الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 503۔

[2] اشرف السوانح، جلد سوم، ص 188۔

[3] قائداعظم اور ان کا عہد، ص 86۔



شرع ہیں مقصود دین نہیں محض دنیا ہے۔ یعنی صرف حکومت جاہ عزت مال کی طلب ہے۔[1] مولانا تھانوی حق و باطل کے اختلاط اور تلبیس کے خلاف تھے بلکہ خالص دین اور خالص تحریک کے قائل تھے۔ آپ کے نزدیک یہ تحریکات خالص دینی نہ تھی۔ اس لئے ان میں حصہ لینا فرضی تھانہ واجب[2]۔ مولانا نے ترک موالات پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا۔

"اگر نصرانیوں سے اللہ اور رسول ﷺ کے واسطے ان کی جنگ ہوئی تو ان سے زیادہ دشمن اسلام یعنی ہندوؤں کو بغل میں نہ لیتے سب سے الگ رہ کر کام کرتے تدابیر شرعیہ پر عمل کرتے، حدود کا تحفظ کرتے پھر دیکھتے کہ نصرت حق کیسے ساتھ دیتی اور اگر اس حالت میں بفرض محال سب کے سب بھی مٹ جاتے فنا ہو جاتے تب بھی ناکامی نہ ہوتی اس لئے آخرت کا سنور جانا مسلمانوں کی اصل کامیابی ہے۔ مگر وہاں تو مقاصد ہی اور ہیں دلوں میں ولولے اور نیتیں ہی کچھ اور ہیں۔ کچھ نقشے جمائے بیٹھے ہیں ان کی نبضیں بحمد اللہ بفضل ایزدی خوب پہچانتا ہوں سن لیجئے وہ مقاصد کیا ہیں وہ یہ ہیں کہ حکومت ہاتھ آئے گی کوئی بادشاہ بنے گا کوئی وائسرائے کوئی گورنر کوئی کمشنر وغیرہ"[3]۔

مولانا تھانوی کا خیال بالکل درست ہو سکتا ہے غالباً یہاں ہندوؤں کی طرف اشارہ ہے اور اگر کانگرسی مسلمان لیڈروں کی طرف بھی ہو تو کچھ بعید نہیں ہے۔ اگر اللہ اور رسول ہی کی خوشنودی ہی مقصود ہے تو جیسے ہندو ویسے انگریز بلکہ بعض وجوہ کی بنیاد پر ہندو انگریزوں سے بھی بسرے ثابت ہوئے ہیں۔ یہ سب درست ہے لیکن یہ بات تحریک خلافت کے عام کارکنوں کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی۔ ان کو بھلا حکومت و جاہ، مال وغیرہ سے کیا غرض تھی بلکہ انہوں نے تو اس تحریک کی خاطر اپنا سب کچھ قربان کر دیا ترک موالات اور ہجرت کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ ہاں لیڈروں کے بارے میں بعض دوسرے احباب نے بھی یہ اندیشہ ظاہر کیا ہے۔ جیسا کہ امین زبیری نے ہجرت افغانستان کے ذیل میں لکھا ہے کہ ہزاروں خاندان اس ہجرت کی نذر ہو گئے لیکن "مفتیان ہجرت میں سے کسی نے ہجرت کی سعادت حاصل نہ کی"[4]۔

مولانا کو شرح صدر نہ تھا:

مختصر یہ ہے کہ اس تحریک کے مقاصد اور لیڈران گاندھی وغیرہ کے بارے میں مولانا بدگمان تھے اور کبھی آپ کو شرح صدر نہ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ تحریک میں شامل نہ ہوئے۔ نہ اس میں شمولیت کی ترغیب دی نہ تبلیغ کی بات اپنی جگہ پر بڑی اصولی تھی کہ جس امر کے بارے میں آپ کو یقین ہی میسر نہ ہو اس پر عمل کیسے ممکن ہے۔ پھر مولانا کی شرکت

---

[1] الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 438۔

[2] ایضاً۔ ص 439۔

[3] ایضاً ص 502۔

[4] "سیاست ملیہ" ص 144۔



کوئی تنہا صرف آپ کی ہی شرکت نہ تھی بلکہ آپ کے ہزاروں عقیدت مند بھی آپ کے ساتھ تھے۔ ان تمام مریدین کے عمل کے آپ ایک طرح سے ذمہ دار تھے۔ بحیثیت مرشد مولانا کو یہ فکر دامن گیر رہتی تھی۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

"فلاں مولوی صاحب نے مجھ سے پوچھا تھا کہ میں بڑی مشکل میں ہوں میں کیا کروں میں اپنے دو بڑوں کے بیچ میں ہوں ایک میں مراد تھا اور ایک حضرت مولانا دیوبندی" مراد تھے۔ میں نے کہا مولانا ہمارے سب کے بڑے ہیں مولانا ہی کے فرمانے پر عمل کرنے چاہیے اور اگر میں تنہا ہوتا تو میں خود بھی حضرت مولانا کے ساتھ ہولیتا مگر چونکہ میری وجہ سے اور مخلوق خدا کے پھنس جانے کا اندیشہ ہے اور میں اس وقت تک اس کے انجام کو نہیں سمجھا نہ مجھ کو شرح صدر ہوا کہ یہ تحریک مسلمانوں کے لئے مفید ہے۔ اس لئے میں معذور ہوں ورنہ میں بھی مولانا ہی کا اتباع کر لیتا اب مجھ کو یہ خوف ہے اگر بدوں سوچ سمجھے اور شرح صدر ہوئے میں شرکت کر لوں اور قیامت کے سوال حق تعالیٰ سوال فرمائیں گے کہ جس مسئلہ کو تو سمجھا نہیں تھا اس میں شرکت کر کے ہماری مخلوق کو کیسے پھنسا دیا تو میرے پاس اس کا کوئی جواب نہ ہوگا۔[1]

یہ بات قابل غور ہے کہ مولانا کو اس تحریک کے مفید ہونے کے بارے میں شرح صدر نہ تھا لیکن یہ نقصان دہ اس کے بارے میں کوئی ابہام نہ تھا آپ نے بذریعہ اشتہار اس تحریک کی حضرت بیان کی اور اس کو "ایک فتنہ کہا"[2]۔

اتحاد اور امیر المومنین کی ضرورت:

قرآن حکیم میں اطاعت حاکم دامیر کی بڑی تاکید آتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مسلمانوں کے تنازعات اور بین الاقوامی معاملات کیلئے ایک منتقبہ علیہ ہستی کا ہونا قوی وحدت کیلئے بہت ضروری ہوتا ہے۔ یہ ہستی مسلمانوں کا امیر یا خلیفہ ہوتا ہے۔ قرآن حکیم مومنوں کو تاکید کرتا ہے کہ "اللہ اور رسول کی اطاعت کریں اور اپنے حاکموں کی بھی نیز جب ان میں کوئی تنازعہ کھڑا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کے حکم کے مطابق طے کریں"[3]۔ لیکن امیر کی اطاعت اسی وقت تک واجب ہے جب تک وہ شرعی حدود اور امور سے تعرض نہ کرے۔[4] یہ امیر امت کیلئے ایک مرکز کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس مرکز کو بڑی اہمیت۔

---

[1] الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 504۔

[2] ایضاً 173۔

[3] سورۃ النساء، آیت 59۔

[4] سورۃ الدھر، آیت 24۔



وہی ہے۔ "خانہ کعبہ" کے حوالہ سے لکھا ہے۔

قوم را ربط و نظام از مرکزے
روز گارش را دوام از مرکزے
راز دار و رازما بیت الحرام
سوز ماہم سازما بیت الحرام [1]

اس مرکز ملت اسلامیہ کی پاسبانی کیلئے اقبال نے مسلمانان عالم کو اتحاد کی دعوت دی ہے۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کا شغر [2]

اقبال اگرچہ کلیسائی طرز کی شخصی حکومت کی تردید کرتے ہیں۔[3] لیکن یہ شخصی حکومت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی ہو تو وہ اس کی تقلید کرتے ہیں۔[4] اسلام میں یہی شخص خلیفہ، امیرالمومنین، صدر وغیرہ ہوتا ہے۔ مولانا آزاد فرماتے ہیں۔ کہ اگر اسلامی حکومت موجود ہے تو اسلامی خلافت بھی موجود ہے۔ کیونکہ خلیفہ حکومت کے اعلیٰ رئیس کا نام ہے۔[5] اس رئیس کی ایک بہت بڑی ذمہ داری مسلمانوں کے قومی اتحاد اور نظم کو قائم رکھنا ہے۔ جو کسی بھی تحریک کی کامیابی کیلئے اشد ضروری ہے۔ مولانا تھانوی نے تحریک خلافت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ اس وقت مسلمانوں کا امیر کون ہے۔ امیر جو قوت و اطاعت کا مرکز ہوتا ہے۔ اس کے بغیر یہ کام ممکن نہیں ہے۔ تحریک خلافت میں عدم دلچسپی و شرکت کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں

"جو کام اس وقت اٹھا ہے اس میں ضرورت ہے اتفاق کی حدوثاً بھی بقاً بھی اور اول تو مجھ کو حدوث اتفاق ہی میں کلام ہے لیکن علی سبیل التنزل اگر مان بھی لیا جاوے تو بقا کا کون ذمہ دار ہے اس لئے کہ بقا کے لئے ارادت کافی نہیں ہے۔ نیز قوت کی ضرورت ہے اور وہ قوت امیرالمومنین ہے اور اس وقت مسلمانوں کا کوئی امیر یا سردار نہیں جو ان کی قوت کو ایک مرکز پر جمع رکھ سکے جو روح ہے اس کام کے کرنے کی تو خلاصہ شرط کا یہ ٹھہرا کہ مسلمانوں کا کوئی امیرالمومنین ہو"[6]

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 135۔
2۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 265۔
3۔ "خلافت اسلامیہ" مقالات اقبال، ص 131۔
4۔ تفصیل کیلئے "اقبال کے نجوم ہدایت، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، مثالی حکمران"۔
5۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مسئلہ خلافت اور جمہوریہ ترکیہ (النبا العظیم) مشمولہ "ترکات آزاد" مرتبہ غلام رسول مہر، کتاب منزل، سن ندارد، ص 220۔
6۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ اول، ص 81۔ نیز دیکھئے "کمالات اشرفیہ" ص 118,117۔



مولانا آزاد بھی نصب امام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں خصوصاً ہندوستان کی آزادی کیلئے مسلمانوں کے ایک امیر کی ضرورت کا احساس دلایا تھا آپ نے امیر کے بغیر ہندوستان کے مسلمانوں کی زندگی کو غیر اسلامی اور ان کی موت کو جاہلیت کی موت کہا ہے [1]۔ آپ نے اپنی سکیم کے مطابق بیعت امامت شروع کی لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر نہ چل سکا اور اپریل 1920ء سے ستمبر 1920ء پر ختم ہو گیا۔ [2]۔ اس دوران مولانا محمود الحسن دیوبندی اور مولانا عبدالباری کو بھی دعوت بیعت دی گئی لیکن دونوں بزرگ بات کو بڑی خوش اسلوبی سے ٹال گئے۔ [3]۔ مولانا تھانوی اور مولانا آزاد کا نظریہ امامت دو مختلف چیزیں ہیں۔ مولانا آزاد کا خیال تھا کہ مسلمانوں کا یہ امام ہندوؤں سے معاہدہ کر کے انگریزوں پر جہاد کا اعلان کرے اور ہندو مسلم متحدہ قوت سے انگریز کو شکست دی جائے۔ [4]۔ ظاہر ہے یہ مولانا تھانوی کو کسی طرح منظور نہیں ہے۔ بہرحال مسلمانوں کی قوت کو کسی ایک مرکز پر جمع کرنے کیلئے کسی ایک امیر کا ہونا ضروری ہے نیز اس پر تمام مسلمانوں کا متفق ہونا بھی ضروری ہے۔ [5]۔ چونکہ تحریک خلافت اس لازمی امر سے محروم تھی اس لئے مولانا تھانوی اندھا دھند اس تحریک میں شرکت کو مناسب خیال نہیں کرتے تھے۔

ترک موالات:

مسئلہ خلافت کو اپنی مرضی کے مطابق طے کرانے کیلئے ہندو مسلم اتحاد نے انگریزوں پر دباؤ ڈالنے کے لئے عدم تشدد اور عدم تعاون کا طریقہ اختیار کیا جسے ترک موالات کہا جاتا ہے۔ یکم جنوری 1920ء کو مولانا آزاد طویل نظربندی سے رہا ہو کر خلافت کے جلسوں میں شریک ہوئے۔ اور پراونشل کانفرنس کلکتہ 29 فروری 1920ء کے جلسہ کی صدارت فرمائی۔ اور ترک موالات کا شرعی پروگرام سب سے پہلے آپ ہی نے پیش کیا۔ [6]۔ اس کے بعد ایک سب کمیٹی میں گاندھی نے نان کو آپریشن کا پروگرام پیش کیا حسن اتفاق سے دونوں ایک ہی تھے۔ [7] 15 مئی 1920ء کو مسلمانان ہند کے نام پیغام آیا کہ ترکی کا فیصلہ ان کی مرضی کے خلاف ہوا ہے اسی اثنا میں "ہنٹر کمیٹی" [8]۔ اور "جلیانوالہ باغ" [9]۔ کی تحقیقات سامنے آئیں جو ہندوستان کے خلاف تھی۔

1۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، مولانا ابوالکلام آزاد کی رفاقت میں اڑتالیس سال " کلکتہ، دفتر آزاد ہند، 1960ء، ص 25-

2۔ پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مضمون "تحریک خلافت اور اس کا پس منظر" مشمولہ "اقبال" (بزم اقبال لاہور" جلد 44، شمارہ 1، ص 57-

3۔ ایضاً۔ ص 52،51-

4۔ ایضاً ص 50-

5۔ امیر کے انتخاب و شرائط وغیرہ کے لئے دیکھئے الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 82،81-

6۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 497-

7۔ ایضاً-

8۔ 1919ء کے مارشل لاء میں پنجاب پر جو خوفناک مظالم ہوئے تھے ان کی تحقیقات کے لئے دو مختلف کمیٹیاں مقرر ہوئی تھیں ایک کمیٹی پارلیمنٹ کے مشورے سے حکومت ہند نے قائم کی تھی جس کی صدر لارڈ ہنٹر تھے اسی وجہ سے اس کمیٹی کو ہنٹر کمیٹی کہا جاتا ہے۔ ہنٹر لارڈ انگلستان کے سالسٹر جنرل رہ چکے تھے۔ کمیٹی کے دیگر ممبران یہ تھے۔ جسٹس رینکن جج ہائی کورٹ کلکتہ، مسٹر رائس ایڈیشنل ہوم سیکرٹری حکومت ہند، میجر جنرل سر جارج بیرو، آفیسر کمانڈنگ پشاور، پنڈت جگت نرائن ممبر لیجسلیٹو کونسل یوپی، مسٹر ٹامس سمتھ ممبر لیجسلیٹو کونسل یوپی، سر چمن لال سیتور ایڈووکیٹ ہائی کورٹ بمبئی، صاحب زادہ سلطان احمد خان، (عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، اقبال اکادمی، پاکستان، بار سوم 1978ء، ص 49-

9۔ رولٹ ایکٹ کے خلاف احتجاجاً امرتسر کے "جلیانوالہ باغ" میں 13 اپریل 1919ء کو ایک جلسہ ہوا۔ جنرل ڈائر نے غیر مسلح عوام پر پندرہ منٹ فائرنگ کی جس سے 379 آدمی ہلاک اور بارہ سو زخمی ہوئے۔ یہ واقعہ تاریخ میں سانحہ جلیانوالہ باغ کے طور پر مشہور ہے (حصول پاکستان، ص 114)-

ان حالات میں یکم، 2 جون 1920ء کو گاندھی نے ہندو مسلم رہنماؤں کی ایک کانفرس آلہ آباد میں بلائی جس میں سنترایني بینٹ، پنڈت مدن موہن، ڈاکٹر سپرو، موتی لال نہرو، چنامنی وغیرہ رہنما موجود ہے۔[1] اس اجلاس میں ترک موالات وغیرہ کو باقاعدہ طور پر منظور کیا گیا۔ مولانا آزاد نے مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔

"اگر مسلمانوں کے دل میں آخری چنگاری بھی ایمان کی باقی ہے تو کسی مسلمان کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ صلح یا صفائی کا ہاتھ انگریزوں کی طرف بڑھا سکے۔ مسلمان اپنے گھروں کو چھوڑ دیں۔ جنگلوں میں جائے۔ سانپ اور بچھوؤں سے صلح کرے مگر انگریزی گورنمنٹ کے ساتھ صلح نہ کرے۔"[2]

اس اجلاس میں مہاتما گاندھی، مولانا آزاد، مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، ڈاکٹر سیف الدین کچلو، مولانا حسرت موہانی، حاجی احمد صدیق کھتری کو یہ ذمہ داری بھی سونپی گئی کہ وہ ترک موالات کے پروگرام کو ملک بھر میں پھیلائیں گے۔[3] ۔ بعد ازاں جمیعۃ العلماء ہند نے بھی مولانا آزاد کی تحریک پر ترک موالات کا ریزولیوشن پاس کر دیا۔

"جمیعۃ العلماء ہند کا یہ اجلاس اعلان کرتا ہے کہ چوں کہ ترکی کے ساتھ صلح کرنے میں رول یورپ نے صریح طور پر ناانصافی کی ہے اور اسلامی جذبات کو پامال کیا ہے اور وزرائے برطانیہ نے اپنے صاف اور صریح وعدوں کی علانیہ خلاف ورزی کی ہے۔ اور خلافت کے اقتدار کو زائل کرنے اور خلیفۃ المسلمین کی بھی طاقت کی بیخ کنی کرنے میں اسلام کے ساتھ صریح طور پر مذہبی تعصب کا ثبوت دیا ہے۔ اس لئے مسلمانوں پر بحیثیت متبع اسلام یہ لازم آگیا ہے کہ وہ ان اعدائے اسلام سے ترک موالات کریں۔"[4]

اس تحریک کی دیگر پچاس علماء نے بھی تائید کی اس کے بعد ترک موالات کا فتویٰ شائع ہوا جس پر پانچ سو علماء، نیم علماء اور برائے نام علماء کے دستخط تھے[5] یہاں رفیق زبیری صاحب کا یہ بیان ہماری توجہ کے قابل ہے۔

"ترک موالات کی نسبت صرف علماء اہل السنن کے ایک طبقہ نے فتویٰ دیا تھا اور جمعتہ العلماء بھی ایک ہی طبقہ کی جمیعت تھی، خانقاہ امدادیہ، تھانہ بھون سے جو اسی طبقہ کے علماء کا بہت بڑا مرکز ہے۔ اس کے خلاف فتویٰ شائع کئے۔ علماء ندوہ بھی اس سے الگ رہے بریلی کے علماء بھی موئدین میں نہ تھے غرض سنی علما کا سواد الاعظم ترک موالات اور ہجرت کی تائید میں نہ تھا"[6]

1۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مضمون "تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر" مشمولہ "اقبال" (سہ ماہی مجلہ بزم اقبال، لاہور) جلد 44۔ شمارہ ۹ جنوری 1997ء، ص 66-

2۔ مولانا ابوالکلام آزاد، "خطبات آزاد"، مرتبہ مالک رام، طبع دہلی، 1974ء، ص 49-

3۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص 499-

4۔ ایضاً ص 512،511-

5۔ سیاست ملیہ، ص 143-

6۔ ایضاً۔ ص 146-



امرتسر خلافت کانفرنس میں طے ہو چکا تھا کہ اگر مشترکہ تحریک چلانے کی نوبت آئی تو گاندھی اس کی قیادت کریں گے۔[1] چنانچہ گاندھی نے اپنی قائدانہ صلاحیتوں کو استعمال کرتے ہوئے عدم تعاون کے پہلے مرحلے کیلئے یہ تجاویز پیش کیں۔[2]

1- خطابات اور عہدوں سے دست برداری۔
2- سرکاری قرضوں میں عدم شرکت۔
3- قانون پیشہ اصحاب کا اپنی وکالت ترک کردینا، نجی پنچائتوں کے ذریعے سول تنازعات کا تصفیہ کرنا۔
4- سرکاری مدارس کا مقاطعہ کرنا۔
5- حکومت کی فوجی اور سول ملازمتوں سے استعفیٰ دینا۔
6- سرکار پارٹیوں اور دیگر تقریبات میں شرکت نہ کرنا۔
7- بدیشی کپڑوں کا مقاطعہ اور سودیسی کا پراپیگنڈہ کرنا۔

یہ تھا صرف مسلمانوں کی تباہی و بربادی کا پروگرام جس نے ان کی معاسیات، تعلیمات، سیاسیات کو دیوالیہ کر کے رکھ دیا۔ ہزاروں مسلمان طلباء نے گورنمنٹ کالجوں سے علیحدگی اختیار کر لی۔[3] مسلم علی گڑھ یونیورسٹی ویران ہوگئی۔ سینکڑوں مسلمان وکیل، بیرسٹر اور مجسٹریٹ عدالتوں سے الگ ہو گئے۔[4] مسلمانوں نے اس کے متبادل عدالتیں قائم کیں۔ فاضل دیوبند مولانا محمد ضمیر اور مولانا عبداللہ شائق وغیرہ نے قاضی کے فرائض انجام دیئے ان عدالتوں کے فیصلے تسلیم کئے جاتے تھے۔[5] مسلمان اس تحریک میں پیش پیش تھے۔ جیل جانے اور گولی کھانے میں ان کا قدم ہندوؤں سے بہت آگے تھا۔ سچ یہ ہے کہ تحریک عدم تعاون کی تمام قوت مسلمانوں کے طبعی جوش و جذبہ سے تھی۔[6] عملی طور پر یہ ترک موالات صرف مسلمانوں ہی نے کیا تھا کانگرس اور ہندوؤں کے لئے نہیں تھا۔ کیونکہ اپنے اجلاسوں میں تو گاندھی انگریزوں سے تعاون پر زور دیا کرتا تھا اس کا مطلب صاف تھا کہ وہ مسلمانوں کے مذہبی جذبات سے فائدہ اٹھانا چاہتا تھا اور مسلمانوں کو حکومت سے لڑا کر خود زیادہ سے زیادہ معاشی و سیاسی فوائد حاصل کرنا چاہتا تھا۔[7] اس کا بین ثبوت یہ ہے کہ جب پرنس آف

---

[1] "پاکستان ناگزیر تھا"، ص 91۔

[2] ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مضمون "تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر" مشمولہ "اقبال" (سہ ماہی مجلہ بزم اقبال، لاہور، جلد 44، شمارہ 1، جنوری 1997ء، ص 66-

[3] صرف کلکتہ میں تین ہزار مسلمان طلباء نے اپنے کالج چھوڑ دیئے۔ (پاکستان ناگزیر تھا ص 106)

[4] پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 189۔

[5] مولانا منظور احمد عثمانی کا مضمون "تحریک خلافت اور اس کے اثرات" ماہنامہ "میثاق" لاہور، فروری 1985ء۔

[6] پاکستان ناگزیر تھا ص 106۔

[7] پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان"، ص 187۔



ویلز ہندوستان آئے تو ہندو یونیورسٹیوں نے ان کے خیر مقدم کی تیاریاں کیں اور یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ تحریک خلافت اور ترک موالات دراصل مسلمانوں نے جاری کیں ہیں۔ ہندو تو حکومت سے پوری طرح تعاون کر رہے ہیں۔[1] ہندو یونیورسٹیوں میں گاندھی تک کو تقریر کرنے کی اجازت نہ تھی۔ جب اس کی شکایت کی گئی تو گاندھی نے یہ بات کہہ کر ختم کر دی کہ "مالویہ جی" نہیں مانتے اور ہندو یونیورسٹی کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچنے دیا گیا۔[2] ۔ ان حالات میں اگر یہ کہا جائے کہ تحریک خلافت ایک جذباتی تحریک تھی۔ جیسے گاندھی نے نہایت مہارت سے اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا تو کچھ مبالغہ نہ ہوگا۔[3] رئیس احمد جعفری نے "سکوت مرگ آسا" کے عنوان سے ایک تقریر لکھی جو دیکھنے کے قابل ہے۔

یہ زمانہ تھا ترک موالات کا، عدم تعاون کا، ایثار و قربانی کا، مرمٹنے اور تباہ و برباد ہونے کا، سب کچھ لوٹا دینے اور دار و رسن کا استقبال کرنے کا"۔[4]

ترک موالات اور قائداعظم :

مولانا تھانوی نے اسی پس منظر میں بڑا ہی جذباتی اور پر تعیش دور کہا ہے جس میں بڑے بڑوں کے پیر پھسل گئے۔[5] قائداعظم کے بارے میں یہ یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ عدم تعاون کے خلاف تھے۔ تاہم وہ ترکی کی بندر بانٹ اور "خلافت اسلامیہ" کے خاتمے کے خلاف تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ 19 جنوری 1920ء کو جو وفد وائسرائے ہند سے ملا اس میں ان کا نام بھی شامل تھا مگر وہ وقت پر نہ پہنچ سکے اور انہوں نے ایک تار کے ذریعے وفد کے مقاصد سے اتفاق کیا۔[6] نیز آپ نے ستمبر 1920ء میں مسلم لیگ اور کانگرس کے ایک خاص اجلاس میں فرمایا۔ "پہلے رولٹ ایکٹ[7] آیا پنجاب کے مظالم کے ساتھ اور پھر سلطنت عثمانیہ اور اس کی تاراجی اور لوٹ ایکٹ نے ہماری آزادی پر حملہ کیا اور دوسرے نے ہمارے مذہب پر[8]۔

1۔ پیام شاہجہانپوری "تاریخ نظریہ پاکستان" ص 189۔

2۔ سیاست ملیہ، ص

3۔ تحریک آزادی ہند اور السواد الاعظم، ص 220۔

4۔ قائداعظم اور ان کا عہد، ص 82۔

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 491، 698۔

6۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 147۔

7۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران خفیہ باغیانہ سرگرمیوں کا پتہ چلانے کیلئے اور ان کا سد باب کرنے کیلئے ایک کمیٹی ہائی کورٹ کے جج سر سڈنی رولٹ کی زیر صدارت تشکیل دی رولٹ نے تفصیلی چھان بین کے بعد 30 اپریل 1918ء کو ایک رپورٹ حکومت کو پیش کی۔ حکومت نے رولٹ کی سفارشات پر مبنی ایک بل امپیریل لیجسلیٹو کونسل میں پیش رولٹ بل کے تحت انتظامیہ اور پولیس کو لامحدود اختیارات حاصل ہو جاتے تھے۔ ملزم کو نہ تو اپیل کا حق حاصل تھا اور نہ ہی وہ اپنے دفاع کی خاطر کسی وکیل کی خدمات حاصل کر سکتا تھا۔ حکومت کسی بھی شخص کو وجہ بتلائے بغیر نظر بند کر سکتی تھی (حصول پاکستان، ص 111)۔

8۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 147۔



تحریک خلافت سے بس اسی حد تک دلچسپی تھی۔ اس کے برعکس عدم تعاون کے زبردست مخالف تھے۔ گوکھلے کی برسی کے موقع پر قائداعظم نے بمبئی میں ایک تقریر گوکھلے کی سیرت اور کردار پر کی اس موقع پر حاضرین میں سے بعض نے پوچھا کہ آپ سیاسات حاضرہ میں حصہ کیوں نہیں لیتے آپ خاموش اور الگ تھلک کیوں ہیں ان سوالات کے جواب میں جناح نے جو تقریر فرمائی وہ 21 فروری 1921ء کے بمبئی کرانیکل (Bombay Cranical) میں شائع ہوئی۔ آپ نے گاندھی کے پروگرام عدم تعاون پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا کہ "یہ قوم کو غلط راستے پر لے جارہا ہے۔ میں گاندھی اور ان کے رفقاء کی عزت کرتا ہوں اور ان کے جذبہ قربانی کا معترف ہوں لیکن پھر کہوں گا کہ ان کا پروگرام قوم کو صراط مستقیم کی بجائے ایک گڑھے کی طرف لے جارہا ہے۔ آپ نے سکولوں، کالجوں اور برطانوی مال کے بائیکاٹ کو ایک جذباتی پروگرام کہا۔ لیکن اس تقریر میں ایک بات قابل ذکر ہے "وہ یہ ہے کہ "ملوں پر ملیں قائم کی جائیں اور سکول اور کالج قائم کئے جاتے پھر ولایتی کپڑے کا بائیکاٹ اور طلباء کو پابند کرنے کو کہا جاتا تو کون تائید نہ کرتا"[1]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ انگریزوں سے عدم تعاون کر سکتے تھے مگر ایسی صورت میں خود ہندوستان کے لوگوں کا نقصان نہ ہوتا۔

علامہ اقبال اور ترک موالات :

علامہ اقبال کی ترکی کی "سالمیت" اور "خلافت" سے جذباتی وابستگی محتاج بیان نہیں ہے۔ بانگ درا کی چند نظمیں شکوہ[2]، جواب شکوہ[3]، خضر راہ[4]، فاطمہ بنت عبداللہ[5]۔ یہ نظمیں اس محبت و ہمدردی کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ جب ترکی کی خلافت ختم ہوئی تو اپنے دکھ کے اظہار سے تحمل نہ ہو سکا۔

لے گئے تثلیث کے فرزند میراث خلیل
خشت بنیاد کلیسا بن گئی خاک حجاز[6]۔

اقبال ابتداء میں تحریک خلافت کے حامی تھے اور صوبائی کمیٹی کے رکن تھے۔[7]۔ کیونکہ آپ کی نظر میں خلافت کمیٹی مسلمانوں کے لئے مفید نہ تھی۔

1۔ دیکھئے "قائداعظم اور ان کا عہد"، ص 84، 85۔

2۔ "اپریل 1911ء کو انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں پڑھی گئی، مطالب بانگ درا، ص 138۔

3۔ 1913ء میں جلسہ موچی دروازہ کے باہر بعد نماز مغرب پڑھی گئی۔ یہ نظم ہزاروں کی تعداد میں بکی اور ساری رقم بلقان فنڈ میں دے دی گئی۔ (مطالب بانگ درا، ص 228)۔

4۔ اپریل 1922ء میں اسلامیہ ہائی سکول اندرون شیرانوالہ گیٹ میں پڑھی۔ یہ نظم قسطنطنیہ اور سلطنت عثمانیہ کی یاد دلاتی ہے (مطالب بانگ درا ص 283)۔

5۔ عرب لڑکی جو طرابلس کی جنگ میں نمازیوں کو پانی پلاتے ہوئی شہید ہوئی مفصل حالات کے لئے دیکھئے (مطالب بانگ درا، ص 245.246)۔

6۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 264۔

7۔ زندہ رود، حصہ دوم، ص 409۔



اپنے ایک خط میں "گرامی" صاحب کی بابت لکھا ہے۔

"سنا ہے وہ مجھ سے ناراض ہیں کہ میں نے خلافت کمیٹی سے استعفیٰ کیوں دے دیا وہ لاہور آئیں تو ان کو حالات سے آگاہ کروں جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا مقصد تھا اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری رائے میں مسلمانوں کیلئے خطرناک تھا۔"[1]

اس استعفیٰ کے پس منظر میں اپنے چند اور اعتراضات کا ذکر بھی کیا ہے۔ شیخ اعجاز صاحب نے والد کو ایک خط 1921ء میں لکھا۔

"خلافت کا کام کرنے سے میں نہیں روکتا کیونکہ اس کا سارا دارومدار قلب کی اندرونی کیفیت پر ہے مگر اس سے پہلے اپنے کام میں پختہ ہو جانا چاہیے۔ مزید فرمایا کہ اس کے علاوہ خلافت کمیٹیوں کے بعض ممبر ہر جگہ قابل اعتبار نہیں ہوتے۔ وہ بظاہر جوشیلے مسلمان معلوم ہوتے ہیں لیکن در باطن اخوان الشیاطین ہیں اسی وجہ سے میں نے خلافت کمیٹی کی سیکرٹری شپ سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ اس استعفیٰ کے وجوہ اس قابل نہ تھے کہ پبلک کے سامنے پیش کئے جاتے لیکن اگر پیش کئے جاسکتے تو لوگوں کو سخت حیرت ہوتی"[2]

اقبال خلافت کو خالص مذہبی مسئلہ جانتے تھے اور مسلمانوں کے مفاد میں خلافت کے جلسوں میں شریک ہوتے اور تقاریر بھی کرتے تھے۔[3] دسمبر 1919ء میں اتحادی طاقتوں کی ترقی سے ناروا سلوک پر موچی دروازہ لاہور میں ایک جلسہ بصدارت سر فضل حسین ہوا اقبال نے اس موقعہ پر ایک بلیغ تقریر فرمائی۔[4] اقبال کو تحریک خلافت کے مقاصد سے اختلاف نہ تھا البتہ گاندھی کی قیادت سے اختلاف تھا[5]۔ دوسرے متحدہ قومیت سے اختلاف تھا جو اس تحریک کے زیر اثر پیدا ہو رہی تھی۔[6] ڈاکٹر معین الدین عقیل کے بقول ایک اختلاف یہ بھی تھا کہ "تحریک خلافت کے محرک ان کے خیال میں شیعہ تھے"[7]۔ مولانا سلطان ندوی کو لکھا۔

"واقعات صاف نمایاں ہیں مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں[8] کے اشارہ پر ناچنے چلے جاتے ہیں۔[9]

1۔ مکتوب بنام نیاز الدین خان، محررہ 11 فروری 1920ء مشمولہ مکاتب کلیات اقبال، خطبہ دوم، ص 164۔

2۔ فقیر سید وحید الدین، "روزگار فقیر" مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع 1987ء، ص 180۔

3۔ دیکھئے مکتوب بنام نیاز الدین خان، محررہ 19۔ نومبر 1919ء، کلیات مکاتب اقبال، جلد دوم، ص 146۔

4۔ تقریر کے متن کیلئے ملاحظہ فرمائیے۔ "زندہ رود" جلد دوم، ص 409،408۔

5۔ سید نذیر نیازی، "اقبال کے حضور" کراچی 1971ء، جلد اول، ص 224،195۔

6۔ دیکھئے مکتوب بنام سید سلمان ندوی، محررہ 18 مارچ، 1928ء، "کلیات مکاتب اقبال" جلد دوم، ص 696۔

7۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، "اقبال اور مسئلہ خلافت" مشمولہ "اقبال ریویو" (سہ ماہی مجلہ اقبال اکادمی، لاہور) جلد 18۔ جولائی۔ اکتوبر 1971ء۔ ص 44۔

8۔ اشارہ آغا خان کی طرف ہے مجلس خلافت کی بنیاد انہیں کے کہنے پر مشیر حسین قدوائی نے عبدالباری سے مل کر قائم کی تھی۔ (کلیات مکاتب اقبال، جلد دوم، ص 131)۔

9۔ مکتوب بنام سید سلمان ندوی، محررہ 27 ستمبر 1919ء، "کلیات مکاتب اقبال" جلد دوم، ص 131۔



اس طرح اقبال کو ترک موالات کے مقاصد سے اختلاف نہ تھا لیکن وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے تعلیمی ادارے اس تحریک کی نذر ہو جائیں۔ [1] دراصل اقبال کا خیال یہ تھا کہ مختلف مکتبہ ہائے فکر کے علماء اگر جمع ہو کر اتفاق رائے سے عدم تعاون یا ترک موالات کے حق میں فتویٰ صادر کریں تو ایسا ہو سکتا تھا۔ اقبال کا استدلال یہ تھا کہ واجب الاطاعت امام کی غیر موجودگی میں کسی صورت اجماع ہی کے ذریعے مسلمان من حیث القوم ترک موالات کے پروگرام مرتب کر سکتے تھے۔ لیکن چونکہ ایسی صورت نہ تھی اس لئے ان کے نزدیک ترک موالات کی تحریک میں حصہ لینا مسلمانوں کیلئے شرعی فرض نہ تھا اور طلباء کا تو ایسی تحریک میں حصہ لینا قطعاً غیر شرعی تھا۔ [2] ایک خط میں لکھتے ہیں۔ ”تعلیم میں عدم تعاون کا طریقہ یہ نہ تھا جو لوگوں نے اختیار کر رکھا ہے اگر عدم تعاون کو شرعی فرض بھی تسلیم کر لیا جائے تو طریق کار میرے نزدیک شریک اسلامیہ کی میرٹ کے مخالفت ہے۔ [3] علی گڑھ یونیورسٹی میں ترک موالات کرنے کے بعد علی برادران لاہور تشریف لائے تا کہ اسلامیہ کالج لاہور کے طلباء اور اساتذہ کو بھی ترک موالات میں شامل کیا جائے۔ اقبال نے 31 مارچ 1920ء میں انجمن کے آنریری جنرل سیکرٹری تھے محمد علی انجمن کے ٹرسٹیوں اور اقبال سے ملے لیکن اقبال نے ان سے اتفاق نہ کیا۔ [4] بعد ازاں علی برادران کے ایماء پر انجمن حمایت اسلام کی مجلس عاملہ کا اجلاس بصدارت سر ذوالفقار علی خان ہوا جس میں اقبال نے علی برادران، مولانا آزاد اور ان کے ساتھیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے مجلس کے روبرو کالج کی گرانٹ اور الحاق کے بارے میں اپنا عقیدہ ان الفاظ میں بیان کیا۔ ”میرا یہ عقیدہ ہے کہ انجمن الحاق اور حکومت کے امداد لینے کے مسائل کا فیصلہ مذہبی علماء سے مشورہ لئے بغیر اور دینی احکام معلوم کئے بغیر نہیں کر سکتی“ [5] اس سے قبل بھی اقبال اپنے خطوط میں اپنی رائے بیان کر چکے تھے۔ ایک خط میں فرمایا ”میری تو یہی رائے ہے کہ گرانٹ اور الحاق کے بارے میں جو فتویٰ علماء کا ہو اس پر عمل کرنا چاہیے واجب الاطاعت امام کی غیر موجودگی میں جمہور مشاہیر علمائے ہند کا فتویٰ ضروری ہوگا۔ [6] بہرحال اقبال کی یہ تجویز منظور نہ ہوئی اور سر فضل حسین جو اسلامیہ کالج کے سیکرٹری تھے ان کی تجویز پر اکثریت نے یہ فیصلہ دیا کہ اسلامیہ کالج اور سکول بدستور پنجاب یونیورسٹی کے ملحق رہیں گے یہاں یہ امر قابل بیان ہے کہ اقبال نے 15 ارکان کے ہمراہ اپنی رائے دینے سے گریز کیا۔ [7] ترک موالات کے نتیجے میں نئی آزاد ”قومی یونیورسٹی“

1۔ دیکھئے جناب عبدالسلام خورشید کا مضمون ”اقبال تحریک موالات کے حامی تھے یا مخالف“، روزنامہ مشرق، 12 مئی 1978ء۔

2۔ زندہ رود، جلد دوم، ص 415۔

3۔ مکتوب بنام نیاز الدین خان محررہ، 3 دسمبر 1920ء مشمولہ ”کلیات مکاتب اقبال“ جلد دوم، ص 219۔

4۔ زندہ رود، جلد دوم، ص 417۔

5۔ گفتار اقبال، ص 269،268 انہیں دنوں اقبال نے ”زمیندار“ میں ایک مضمون لکھا جس میں علمائے کرام کو ایک مقام پر جمع کرنے اور ان سے فتویٰ لینے کے اصول اور طریقوں کی وضاحت کی (گفتار اقبال، ص 269)۔

6۔ مکتوب بنام نیاز الدین خان، محررہ 28 اکتوبر 1920ء، کلیات مکاتب اقبال، جلد دوم، ص 209۔

7۔ زندہ رود، جلد دوم، ص 418۔



(جامعہ ملیہ اسلامیہ) قائم ہوئی تو آپ کو اس کی پرنسپل شپ آفر ہوئی مولانا محمد علی جوہر کی ایما پر گاندھی نے آپ کو خط لکھا لیکن آپ نے نہایت نرم لہجہ میں انکار کر دیا۔ [1] لیکن آئندہ جب یہ یونیورسٹی علی گڑھ سے دہلی منتقل ہوگئی اور ملکی سیاسیات تحریک خلافت وغیرہ سے اس کا دامن پاک ہوگیا تو اقبال نے سرذوالفقار علی خان، صاحب زادہ آفتاب احمد خان اور مولانا آزاد وغیرہ کی معیت میں یونیورسٹی کیلئے چندہ کی اپیل کی جو 28 دسمبر 1926ء کے "زمیندار" میں شائع ہوئی۔ [2] اس بحث سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال ترک موالات کے مسئلہ کو بھی مذہبی مسئلہ خیال کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ علماء کرام کوئی متفقہ فیصلہ کریں تو اسی پر عمل کیا جائے۔ اگرچہ علماء کی ایک بڑی تعداد نے جمعیتہ العلماء ہند کے اجلاس منعقد 19 تا 21 نومبر 1921ء بمقام دہلی جس میں 500 علماء شریک تھے اور جس کی صدارت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی نے کی تھی۔ میں ترک موالات کا فتویٰ دے چکا تھا۔ [3] لیکن ظاہر ہے یہ علماء اسلام کا سواد الاعظم نہ تھا۔ تھانہ بھون کے علماء کا فتویٰ خلاف شائع ہوا۔ علما بریلی بھی اس کی حمایت میں نہ تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر تمام علما ہند اس مسئلہ پر اتفاق کر لیتے تو اقبال کا طرز عمل اس کے مطابق ہوتا۔ لیکن چونکہ ایسا نہ ہو سکا اس لئے اقبال نے دوسری بہتر صورت اختیار کی۔ جس نے مسلمانوں کے تعلیمی حالات کو سہارا دیا۔ یوں بھی ہندوستان بھر میں مسلمانوں کے تین کالج تھے۔ علی گڑھ، لاہور اور پشاور جب کہ ہندوستان میں مجموعی طور پر 126 کالج تھے۔ 3 مسلمانوں کے، 122 ہندوؤں کے، ان میں 88 کالج خالص ہندوؤں کے تھے۔ ان کالجوں میں ہندوستانی طلباء کی تعداد چالیس ہزار چار سو سینتیس تھی۔ جن میں مسلم طلباء چار ہزار چار سو بہتر تھے۔ اور ہندو طلبا کی تعداد اکیالیس ہزار پانچ سو باسٹھ تھی۔ [4] اب فرمائیے اس صورت میں کالجوں اور سکولوں میں ترک موالات کرنے سے انجام کیا ہوتا۔ ہاں اگر مسلمانوں کے ادارے زیادہ تعداد میں ہونے اور کارخانے وغیرہ بھی ہوتے تو بقول قائداعظم ایسا ممکن تھا بہرحال پھر بھی نقصان اپنا ہی ہوتا۔

مولانا اشرف علی تھانوی اور ترک موالات:

بالکل یہی صورت حال مولانا تھانوی کے ہاں تھی بلکہ اس سے زیادہ سخت انداز اور الفاظ میں آپ نے ترک موالات کی مخالفت کی۔ نہ صرف شعبہ تعلیم بلکہ مولانا نے عالم دین ہونے کے

1۔ دیکھئے مکتوب بنام "گاندھی" محررہ 29 نومبر 1920ء، کلیات مکاتب اقبال، جلد دوم، ص 216۔

2۔ اپیل کے پورے متن کے ملاحظہ فرمائیے "گفتار اقبال" ص 270 تا 272۔

3۔ "مسلمانوں کا روشن مستقبل" ص 511۔

4۔ زندہ رود، جلد دوم، ص 423۔



ناطہ مسلمانانِ ہند کے ہر شعبہ زندگی پر نظر رکھی ہوئی تھی۔ خصوصاً ان "دینی اصلاح"، "معاشی تحفظ" اور سیاسی بقاء مولانا کے پیش نظر رہتی تھی۔ قبل ازیں بیان ہوا ہے کہ علی گڑھ میں ترک موالات کا چرچا تھا۔ اسی زمانہ میں علی گڑھ کا ایک طالب علم مولانا اشرف علی تھانوی سے ملنے آیا اور مولانا سے ترک موالات کے بارے میں سوال کیا مولانا نے بڑی حکمت سے مسئلہ بتایا جس سے تبلیغ دین بھی ہوئی اور اصلاح بھی اور ترک موالات کی نفی بھی مولانا نے فرمایا۔

"اس زمانہ میں ایک علی گڑھ کا طالب علم آیا جو عصر کے وقت آیا مگر نماز نہیں پڑھی اس نے مجھ سے کچھ ترک موالات ہی کے متعلق پوچھنا چاہا تھا میں نے کہا کہ پہلے اپنی تو خبر لو انگریزوں سے تو ترک موالات اس لئے کیا تھا کہ وہ ترکوں سے لڑے مگر نماز جو نہیں پڑھی تو خدا سے ترک موالات کیوں کیا شاید اس لئے کہ اس نے انگریزوں کو غلبہ کیوں دیا"[1]۔

ترک موالات کے پروگرام کی ایک جز یہ بھی تھی کہ انگلستان سے تجارتی مقاطعہ کیا جائے[2]۔ اسی بنیاد پر جملہ مصنوعات برطانیہ کا بائیکاٹ کیا گیا خصوصاً ولائتی کپڑے کے ساتھ بہت برا سلوک ہوا تھا۔ مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا اشرف علی کا اختلاف اس بارے میں بہت مشہور ہے۔ لیکن اس اساسی اختلاف کے باوجود وہ ایک مدت تک ایک دوسرے کے بہت قریب رہے۔ ترک موالات کا زمانہ تھا مولانا مدنی مولانا تھانوی سے ملنے تھانہ بھون تشریف لے گئے۔ جب مولانا مدنی نے رخصت چاہی تو حضرت تھانوی نے بڑے گھر سے بڑی عمدہ ململ کی دستار منگوائی اور حضرت مدنی کو عطا فرمائی۔ حضرت مدنی نے وہ دستار اپنے سر پر رکھ کر اس درخواست کے ساتھ واپس فرما دی "کہ حضرت آپ کے علم میں ہے کہ بندہ نے انگریزی مال کا بائیکاٹ کر رکھا ہے اس لئے بندہ استعمال کرنے پر مجبور ہے۔ اس پر حضرت تھانوی نے معذرت فرمائی "بھائی معاف کرنا میں نے جان بوجھ نہیں کیا مجھے یہ بات قطعاً دھیان میں نہ رہی مجھ سے سہو ہو گیا۔ چنانچہ وہ پگڑی حضرت مدنی سے لے کر مولانا شبیر علی کو واپس کر دی اور فرمایا کہ بڑے گھر سے کھدر کی پگڑی لے آؤ چنانچہ حضرت تھانوی نے حضرت مدنی کو یہ کھدر کی پگڑی عنایت فرمائی تو حضرت مدنی نے اپنا سر مبارک آگے کر کے عرض کیا حضرت آپ خود ہی باندھ دیں۔ چنانچہ حضرت تھانوی نے اپنے دست مبارک سے ہی حضرت مدنی کے سر پر پگڑی لپیٹ دی اور دو روپے ہدیہ بھی دیئے جو حضرت مدنی نے بڑے ادب کے ساتھ اپنے دونوں ہاتھوں سے لئے اور انہیں پگڑی کے ایک حصہ میں باندھ کر سر میں دبالیا۔ اس کے بعد حضرت تھانوی خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون کے باہر تشریف لائے اور حضرت مدنی کے بار بار اصرار پر واپس تشریف لے آئے۔"[3]

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 20۔

2۔ "مسلمانوں کا روشن مستقبل"، ص 511۔

3۔ تفصیل تعلقات و قربت وغیرہ کیلئے ملاحظہ فرمایئے۔ "مولانا حافظ ریاض احمد صاحب اشرفی" "کا مقالہ "حضرت تھانوی اور حضرت مدنی" (آپس میں کس قدر قریب تھے) مشمولہ اشاعت خاص، ماہنامہ "الحسن" لاہور، جلد اول، اکتوبر۔ دسمبر 1987ء ص 214۔



اس واقعہ سے دو باتیں ثابت ہوئیں ہیں۔ ایک یہ کہ مولانا تھانوی کے ہاں ولایتی کپڑا کا استعمال ہوتا تھا اور ترک موالات کا ماحول نہ تھا۔ ورنہ آپ مولانا مدنی کو ولایتی پگڑی نہ دیتے۔ دوسرے یہ کہ مولانا حسین احمد مدنی ترک موالات کے پروگرام پر نہایت خلوص سے عمل پیرا تھے۔ اور تیسری خاص بات کہ دونوں حضرات ایک دوسرے سے کس قدر محبت اور اخلاص سے پیش آتے تھے۔

مولانا تھانوی نے خصوصی فتویٰ جاری کئے کہ یورپی مال کا بائیکاٹ جائز نہیں ہے۔ ذیل میں ایک عالم سے جیسے مولانا نے "علامہ" کہا ہے۔ اپنی گفتگو کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"شورش کے زمانے میں نوبت یہاں تک آگئی ایک بہت بڑے علامہ نے اسی زمانے میں مجھ سے بیان کیا تھا کہ ہمارے ہاں ایک فتویٰ آیا کہ ولایتی کپڑا پہننا جائز ہے۔ یا نہیں اب اگر یہ لکھا جاتا کہ جائز ہے تو اپنے مقاصد میں خلل آتا ہے اور ناجائز کہیں کہ واقعہ میں تو جائز ہی ہے اس لئے اس کے خلاف بھی نہیں کر سکتے تو اب کیا کریں فرماتے تھے کہ یہ جواب دیا گیا کہ ولائتی کپڑا پہننا قابل مواخذہ ہے اور کہنے لگے کہ اس کے لکھنے سے حکمت یہ تھی کہ وہ تو یہ سمجھیں کہ خدا کے یہاں مواخذہ ہوگا اور ہم یہ سمجھیں کہ اپنے دوستوں کا مواخذہ ہوگا۔ میں نے کہا مولانا توبہ کیجئے یہ تو شریعت مقدسہ میں تحریف ہے۔ اور مسلمانوں کو دھوکہ دینا ہے فرمایا کہ ایسی ایسی باتیں سن کر دل کانپ جاتا تھا کہ اے اللہ دین کا ان لوگوں کے دلوں میں سے احترام ہی جاتا رہا۔[1]

ترک موالات کے زمانے کو مولانا نے شورش اور بدحواسی کا زمانہ کہا ہے۔ اس کے دوران ہزاروں مسلمانوں نے جیلیں بھر دیں سرکاری ملازمتوں سے استعفیٰ دے دیئے۔ کونسلری کی رکنیت چھوڑ دی۔ برطانوی مال کا مقاطعہ کیا تعلیمی ادارے سنسان ہو گئے۔ اور اسلامی جوش و خروش کے عالم میں نوجوانوں نے داڑھیاں رکھ لیں۔[2] لیکن جب ذرا ہوا تھمی تو اصل صورت حال سامنے آئی تو ہر شخص پریشان تھا مولانا تھانوی کی طبیعت پر مسلمانوں کی اس پریشانی کا بڑا گہرا اثر تھا۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 31۔

2۔ زندہ رود، جلد دوم، ص 424۔



"پھر ملازمتیں ترک کرنے کی تعلیم دی گئی۔ جن کی محنتیں ماری گئیں تھیں وہ چھوڑ بیٹھے مسلمانوں نے تو چھوڑیں اور ہندوؤں نے ان جگہوں کو پر کیا۔ بہت سے اب تک جوتیاں چٹخاتے ہوتے ہیں بعض کے خطوط آتے ہیں لکھتے ہیں کہ اس وقت یہ حماقت ہوگئی تھی اب تک بے روزگاری سے سخت پریشانی ہے۔ یہ ہیں بے اصولی کاموں کے انجام اگر کوئی اصول ہوتا یا کوئی مرکز ہوتا تو ان لوگوں کو کیوں پریشانی ہوتی اور کیوں بددل ہوتے"[1]۔

ایک سلسلہ گفتگو میں ایک صاحب کے سوال پر سرسید اور علی گڑھ کی تعلیمی تحریک پر بڑی مفصل بحث فرمائی۔ اسی دوران ضمناً یہ بھی فرمایا "ملازمتوں کو کیا بدیشی کپڑے کو ناجائز قرار دیا اب سب استعمال کر رہے ہیں وہ سور کی چربی اور گائے کی چربی جو اس وقت مانع استعمال تھی۔[2]

ترک موالات کے زمانے میں مولانا تھانوی سے "میاں محمد علی زمیندار نے مختلف امور پر دس استفسار کئے جن میں سے نمبر 2 اور نمبر 3 سرکار کی نوکری اور تجارت وغیرہ کے بارے میں تھے ذیل میں باری وہ استفسار اور ان پر مولانا تھانوی کے فتویٰ نقل کئے جاتے ہیں جن سے آپ کا سیاسی ملک و منہاج اور زیادہ واضح ہو جائے گا۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین اسی مسئلہ میں (نمبر۲) حکومت سے معاملات میں مقاطعہ کیا جاوے یعنی نہ اس کی نوکری کریں اگرچہ جائز نوکری ہو اور اگرچہ دوسرے ذرائع معاش کے فقدان سے نوکری نہ کرنے سے کتنی ہی تنگی ہو۔ نہ اس کی تعلیم گاہوں میں تعلیم حاصل کی جائے اگرچہ وہ تعلیم مباح ہی ہو۔ اور نہ اس کے ملک کی تجارتی اشیاء (خصوصی پرچہ) خریدی جاویں"[3]۔

مولانا تھانوی نے اس کے جواب میں فرمایا۔

> "یہ مقاطعہ بعض اوقات ترک واجب تک مفضی ہو جاتا ہے مثلاً کسی کے پاس بجز جائز نوکری یا کسی خاص تجارت کے دوسرا کوئی جائز ذریعہ معاش کا نہیں ہے اور ادائے حقوق و اہل و عیال کے لئے اس پر اکتساب واجب ہے تو اس مقاطعہ سے اس واجب کا ترک لازم آتا ہے۔ اور ترک واجب معصیت ہے اور جن مقاطعات میں اس واجب کا ترک بھی لازم نہ آتا ہے مگر حکومت سے عداوت لازم آتی ہے اور بلاضرورت شرعیہ ضعیف کے لئے جائز نہیں کہ وہ قوی کو اپنا دشمن بنالے کہ اس میں بھی اپنے کو مصیبت میں ڈالنا ہے جس کی ممانعت آیت "**ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ**"[4]۔ میں گزری ہے اور یہ جب ہے کہ اس مقاطعہ کو واجب شرعی نہ سمجھا جائے اور اس پر دوسرے کو مجبور نہ کیا جاوے ورنہ واجب شرعی سمجھنا مصداق ہے "**یحرفون الکلم عن مواضعہ**" کا اور مجبور کرنا ظلم و اکراہ ہے جس کی حرمت ظاہر ہے"[5]۔

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، ص 89۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 473۔

3۔ "رسالہ معاملۃ المسلمین فی مجادلۃ غیر المسلمین" مشمولہ السوانح جلد سوم، ص 197۔

4۔ سورۃ البقرہ، آیت ۔ ۱۹۵

5۔ رسالہ معاملۃ المسلمین فی مجادلۃ غیر المسلمین، مشمولہ اشرف السوانح جلد سوم، ص 200۔



اب دوسرا استفتاء ملاحظہ فرمائیے جو یورپی مال کی تجارت سے متعلق ہے۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ (نمبر۳) میں کہ

"جن دکانوں پر ایسی اشیاء (یورپی) کی تجارت ہو ان پر پہرہ دار مقرر کیے جائیں کہ خریداروں کو جس طرح بھی ممکن ہو روکیں اول زبانی نمائش سے اگر اس نے نہ مانیں تو ان کے راستہ میں لیٹ جائیں تا کہ وہ مجبور ہو جائیں اور اگر خرید چکے ہوں تو ان کو واپسی پر مجبور کریں گو دکان دار خوشی سے واپس نہ کرے اسی طرح دکان داروں کو ایسی اشیاء کی تجارت پر بند کرنے پر مجبور نہ کریں اگر نہ مانے تو اس کو طرح طرح کی تدابیروں سے ضرر پہنچاویں۔ دھمکیاں دیں گو اس دکان دار کے پاس اور کوئی ذریعہ معاش نہ ہو اور گو اس کے بند کرنے سے اس کے اہل و عیال بھوکوں مریں"[1]۔

مولانا تھانوی نے اس کے جواب میں حدیث و فقہ کی کتب سے مدلل استدلال فرمایا ہے ذیل میں دلائل سے قطع نظر نتیجہ اخذ کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے مولانا نے فرمایا۔

"یہ واقعہ بھی متعدد گناہوں پر مشتمل ہے ایک مباح فعل کے ترک کرنے پر مجبور کرنا کیوں کہ بجز بعض تجارتوں کے سب اشیاء کی خرید و فروخت کا معاملہ اہل حرب تک کے ساتھ جائز ہے چہ جائیکہ معاہدین کے ساتھ دوسرے تمام بیع کہ واپسی پر مجبور کرنا اور زیادہ گناہ ہے۔ تیسرے نہ ماننے والوں کو ایذا دینا جو کہ ظلم محض ہے۔ چوتھے اہل و عیال کو تکلیف پہنچانا کہ یہ بھی ظلم ہے۔ پانچویں اس کو واجب شرعی بتلایا جاوے تو شریعت کی تغییر و تحریف ہونا۔ جس کا مذموم ہونا نمبر۲ (مذکورہ بالا جواب) میں گذر چکا ہے"[2]۔

علاوہ ازیں مولانا نے تمام عمر غیر شرعی تدابیر مثلاً ہڑتال، بھوک ہڑتال، گرفتاریاں پیش کرنا، جیل بھرنا اور لاہور چلو، لاہور چلو جیسی تحریکوں کی حمایت نہیں کی۔ اور ان کے عدم جواز پر شرعی طور پر استدلال فرماتے رہے۔ ایک ملفوظ میں اپنا دستور العمل بیان کیا ہے۔ "اگر قدرت ہو تو قتال اور اگر قدرت نہ ہو تو صبر شرعی دستور العمل ہے۔ اور درمیانی صورتیں مثلاً جتھوں کا جیل جانا پٹنا، بھوک ہڑتال وغیرہ سب نصوص کے مقابلہ میں اجتہاد ہے اور اجتہاد کا حق ہم کو نہیں اور نصوص کے خلاف کرنا حرج عظیم ہے۔ یہ سب جیل وغیرہ جانا خودکشی کے مترادف ہے"[3]۔

ان اقتباسات اور فتویٰ کی موجودگی میں یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ مولانا تھانوی ترک موالات کے تمام پروگراموں سے متفق نہ تھے۔ بلکہ ان سے سخت اختلاف کرتے تھے۔ دراصل مولانا کسی ایسے اقدام کی حمایت کرنے کو تیار نہیں تھے جس میں شریعت کی پامالی کا اندیشہ ہو نیز مولانا کسی ایسے امر کی اجازت بھی نہ دے سکتے تھے جو سیاسی بصیرت کے خلاف ہوتا مثلاً آپ نے

1۔ "رسالہ معاملتہ المسلمین فی مجادلتہ غیر المسلمین" مشمولہ اشرف السوانح، جلد سوم، ص 200۔

2۔ ایضاً۔

3۔ ایضاً۔



اسی تحریک موالات کے حوالہ سے فرمایا کہ "ایسی شورش نہ کریں کہ نفع سے زیادہ نقصان ہو جائے"[1]۔ اب آپ خود فرمائیے ترک موالات میں مسلمانوں کا نفع زیادہ تھا یا نقصان ترک موالات میں جہاں مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصانات بہم پہنچے وہاں ہندوؤں اور گاندھی نے قومی وذاتی مفادات حاصل کیئے۔[2] بس یہی وہ مقام ہے جہاں مولانا تھانوی کی حکمت وبصیرت کی بے ساختہ داد دنیا پڑتی ہے اور آپ کا سیاسی مقام بہت بلند نظر آتا ہے آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اگرچہ علامہ اقبال بھی ترک موالات کی تحریک سے اتفاق نہیں کرتے تھے لیکن آپ کے موقف میں وہ اتحاد و یقین نظر نہیں آتا جو مولانا تھانوی کا حاصل تھا چنانچہ آپ نے تحریر وتقریر کے ذریعے اس تحریک کی مخالفت فرمائی بہر حال علامہ اقبال کے موقف کا مطلب و مقصد یہی تھا کہ کوئی بھی ایسا اقدام نہ کیا جائے جس سے نفع کم ہو اور نقصان زیادہ لیکن یہ ملت اسلامیہ کی بدقسمتی تھی کہ ایسا ہی ہوتا رہا خاص طور پر ہندوستان میں تحریک خلافت کی ذیلی اور معاون تحریکوں کے بارے میں یہ بات ضرور کہی جاسکتی ہے ترک موالات کے اسی نوع بلکہ اس سے بھی مضر تحریک "ہجرت کی تحریک تھی۔"

تحریک ہجرت:

اس تحریک کے نقصانات کا اندازہ مشکل ہے البتہ ایک فائدہ جو بظاہر نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تحریک سے دنیا یہ جان گئی کہ مسلمان اپنے دین و مذہب کیلئے بڑی سے بڑی قربانی دے سکتے ہیں مولانا تھانوی اس تحریک کے بھی سخت مخالف تھے اقبال نے چند خطوط میں اس پر مبہم اشارے فرمائے ہیں مجموعی طور پر یہ تحریک تنقید کا نشانہ بنی مولانا تھانوی نے اس تحریک کی مخالفت کیوں کی یہ جاننے کیلئے اس تحریک کے محرکات اور اغراض و مقاصد نیز اس کے اثرات کا مختصر جائزہ لینا ضروری ہے "تحریک ہجرت افغانستان"[3] کا تعلق ہندوستان کے دارالحراب ہونے یا نہ ہونے سے بالکل نہ تھا بلکہ اس کا تعلق اسلامی ممالک اور خلافت ترکیہ کے بارے میں برٹش حکومت

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ دوم، ص 38۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 660۔

3۔ یہ ہجرت مئی 1920ء ہی شروع ہوئی اس سے تقریباً پانچ سال پہلے لاہور کے طلبا نے فروری 1915ء میں جہاد کے عزائم لے کر افغانستان ہجرت کی تھی اکتوبر 1915ء میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن کے فرمان کے مطابق مولانا عبید اللہ سندھی نے بھی افغانستان ہجرت کی یہاں مئی 1920ء کی ہجرت افغانستان کا مطلب ہے جس کا 1915ء کی ہجرت سے کوئی تعلق نہ تھا (ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار "تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر" مشمولہ "اقبال" (مجلہ بزم اقبال لاہور) جلد 44، (جنوری 1997ء) شمارہ 1 ص 68 اور شمارہ 20، ص 68۔ (اپریل 1997ء)۔

نیز دیکھئے "عبید اللہ سندھی کی ذاتی ڈائری" مکی دارالکتب لاہور اشاعت اکتوبر 1995ء ص 27۔



کے رویئے سے تھا جس نے ہندوستان کے مسلمانوں کو ایسا اقدام کرنے پر مجبور کیا۔[1] پروفیسر عزیز احمد کا بیان ہے کہ "معاہدہ سیورے میں ترکوں کے ساتھ جو سختی برتی گئی تھی اس کے نتیجے میں یہ تحریک شروع ہوئی"۔[2] ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار لکھتے ہیں کہ "مہاجرین کے کشش میں نہ صرف ان کی مذہبی دوستی کا دخل تھا بلکہ ایک حد تک ان کی مالی خرابی کا اثر بھی تھا۔[3] ڈاکٹر معین الدین عقیل رقمطراز ہیں "بنیادی طور پر اس تحریک کے محرکات مذہبی تھے لیکن بعد میں بعض دوسرے معاشی عوامل بھی اس میں شامل ہو گئے۔"[4] اس ضمن میں ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہانپوری کا تبصرہ قابل ملاحظہ ہے۔

> "1920ء کی ہجرت افغانستان نہ اسلامی ہجرت تھی اور نہ حالات کی سنگینی کا مظلومانہ فرار تھا یہ محض حادثہ تھا اور ایک ایسا عمل جس کا عنوان مذہبی اور مقاصد سیاسی تھے۔[5] کچھ بھی ہو اس تحریک کا تعلق "مسئلہ خلافت" وغیرہ سے ضرور تھا کم از کم عوام الناس کے اذہان میں یہ تعلق ضرور تھا اگر کچھ سیاسی عناصر بھی اپنی جگہ متحرک تھے تو ان کے مقاصد خفیہ تھے اور بقول ڈاکٹر شاہ جہانپوری ان کے عنوان بھی مذہبی ہی تھے تحریک خلافت سے اس کا تعلق یوں بھی نظر آتا ہے کہ اس ہجرت کا آغاز 18 مئی 1920ء کو ہوا جو ترکی کے معاہدہ امن سے ٹھیک تین دن بعد کا بنتا ہے۔[6]

فتویٰ ہجرت:- یہ تحریک ناکام ہوئی اور عبرت ناک انجام سے ہمکنار ہوئی یہی وجہ ہے کہ کوئی لیڈر بھی اس تحریک کی ذمہ داری قبول کرنے کو تیار نہ تھا۔[7] یہ سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے کہ تحریک ہجرت کا اصل داعی کون تھا؟ اس کے بارے

1۔ ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہانپوری تحریک ہجرت (چند خیالات) ڈاکٹر ابو سلمان کے یہ خیالات ڈاکٹر معین الدین عقیل کی کتاب "تحریک ہجرت" کا ایک اہم جزء ہے دراصل یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے جو ڈاکٹر عقیل نے گورنمنٹ نیشنل کالج "شہید ملت روڈ" کراچی کے مجلہ "علم و آگہی" کے "تحریکات ملی" نمبر کیلئے اس کے ایڈیٹر ابو سلمان شاہجہانپوری کی درخواست پر تحریر کیا جس کو "شاہد حسین خان" نے مولانا عبدالباری کے رسالہ "ہجرت و قربانی" مولانا ابوالکلام آزاد رسالہ "اعلان" فتویٰ ہجرت ڈاکٹر شاہجہانپوری مولانا حنیف ندوی اور شیخ الہند کے چند خطوط کے ہمراہ مدون کر دیا ہے یوں یہ کتاب ایک مصنف کی کاوش کے بجائے کئی مصنفوں کی تحریرات و افادات اور افکار کا مجموعہ بن گئی ہے لیکن اس کے باوجود بنیادی اور مرکزی مصنف ڈاکٹر معین الدین عقیل ہی ہیں اس کتاب سے حوالہ جات آئندہ بھی آئیں گے۔

2۔ پروفیسر عزیز احمد "برصغیر میں اسلامی کلچر"، مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور طبع اول، 1990، ص 95۔

3۔ "تحریک خلافت اور اس کا پس منظر"، "اقبال" (مجلہ بزم اقبال لاہور)، جلد 44 شمارہ 1۔ (جنوری 1997ء، ص 69۔

4۔ "تحریک ہجرت"، مرتبہ شاہد حسین خان، ص 41۔

5۔ ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہانپوری، "چند خیالات" مشمولہ، "تحریک ہجرت"، ص 10۔

6۔ "تحریک ہجرت"، ص 43۔

7۔ ایضاً، ص 51۔



میں دو نام لئے جاتے ہیں ایک مولانا عبدالباری فرنگی محل اور دوسرے مولانا ابوالکلام آزاد اول الذکر عالم نے ہجرت پر باقاعدہ فتویٰ جاری نہیں کیا بلکہ محض ایک شخص "غلام محمد عزیز امرتسری"[1]۔ کے ایک استفسار کا جواب دیا تھا جس کی تشہیر[2]۔ فوری اور نامناسب طور پر کی گئی اپریل 1920ء میں دہلی میں خلافت کانفرنس نے افغان حکومت[3]۔ کی پیش کش قبول کرتے ہوئے ہجرت کی ضرورت پر زور دیا اس امر میں حسب معمول علماء میں اتفاق نہ ہو سکا چنانچہ اس مسئلہ پر فتویٰ کی ضرورت پڑی تو اس وقت کے ممتاز فقیہہ اور عالم مولانا عبدالباری[4]۔ جو تحریک خلافت کے سربر آوردہ رہنما بھی تھے اور ہندوستانی مسلمانوں کے قائد بھی اور انہیں تمام مسلمانوں میں یکساں اعتبار اور وقار حاصل تھا[5]۔ انہیں مولانا نے غلام محمد عزیز امرتسری (عزیز ہندی)[6]۔ کے استفسار کا جواب اپریل 1920ء بذریعہ تار دیا "ہجرت کے بارے میں اعلان کرتا ہوں کہ وہ تمام مسلمان جو اپنے ضمیر (قلب یا ایمان) کو مطمئن نہیں کر سکتے وہ اب اسلام کے احکام کے مطابق عمل پیرا ہوں اور اس ملک سے ہجرت کر کے ایسے مقام پر چلے جائیں جہاں اسلام کی خدمت سرانجام دینا اور اسلامی قوانین کے مطابق عمل کرنا بہترین طریق ممکن ہو۔[7]۔ اس تحریر میں نہ ہجرت کی دعوت ہے اور نہ اسے فرض اور واجب قرار دیا گیا ہے بلکہ ایک سوال کا جواب ہے جس میں بعض لوگوں کے لئے اسے جائز قرار دیا گیا ہے اس سے ویسی ہجرت کا جواز نکلتا ہے جو حاجی امداد اللہ مہاجر مکی نے 1857ء میں جنگ آزادی کے بعد اختیار کی تھی اور جس کے نتیجے میں

---

[1]۔ ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہانپوری نے لکھا ہے کہ "عزیز ہندی" ایک جذباتی نوجوان تھے ان میں نہ سیاسی شعور تھا نہ کسی مدبرانہ صلاحیت کے مالک تھے نہ عالم دین تھے نہ دانشور نہ مدبر وسیاسی نہ ان کی تعلیم مکمل تھی اور نہ انہیں سیاسی و دینی کاموں کا تجربہ تھا۔ (تحریک ہجرت ص 5)۔

[2]۔ "تحریک ہجرت" ص 31۔

[3]۔ "امیر افغانستان امان اللہ خان" نے یہ دعوت اپنے والد کی برسی کے موقع پر 20، 21 فروری 1920ء کو دی تھی، (تحریک ہجرت ص 28) اس موقعہ پر امیر افغانستان نے فرمایا تھا کہ "افغانستان بہ ہمہ وسعت نورد آمادہ است کہ مہاجرین ہندی راہنما دیر" (تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر، اقبال جلد 44، شمارہ اول، جنوری 1997ء، ص 68)۔

[4]۔ ابو سلمان شاہجہانپوری نے آپ کے بارے میں فرمایا "وہ نہایت مخلص بے ریا اور موت وحرص سے پاک تھے، لیکن طبیعت میں استقلال اور رائے میں اصابت نہ تھی، (تحریک ہجرت ص 4)۔

[5]۔ قاضی محمد عدیل عباسی، "تحریک خلافت" ص۔

[6]۔ موصوف نے مولانا عبدالباری سے ہجرت کے بارے میں استفسار کیا اور اسی مضمون کا ایک تار وائسرائے ہند کو بھی ارسال کر دیا "چونکہ مذہب اسلام ہم کو اس ملک میں رہنے کی اجازت نہیں دیتا اس لئے ہم مہاجرین کا مقصد ہے کہ ہم نہایت امن کے ساتھ اس ملک کو چھوڑ دیں کیا ہم امید کر سکتے ہیں کہ آپ ہمارے راستے میں رکاوٹ نہیں ڈالیں گے۔ (تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر" "اقبال" جلد 44 شمارہ، ص 72۔

[7]۔ مولانا عبدالباری "رسالہ ہجرت" مشمولہ "تحریک ہجرت" ص 91۔



آپ مکہ ہجرت کر گئے تھے جبکہ آپ کے دیگر دوست مولانا محمد قاسم نانوتوی اور رشید احمد گنگوہی وغیرہ نے ہجرت نہ کی حالانکہ ان کے وارنٹ گرفتاری بھی جاری ہوئے تھے۔[1] بعدازاں مولانا عبدالباری نے مختلف اخبارات [2] کے نام ایک مفصل مضمون لکھا جس میں مسئلہ ہجرت کے بارے میں اپنے فتویٰ کی وضاحت فرمادی۔

"دارالحرب سے دارالسلام کی جانب ہجرت مستحب ہے اور بعض صورت میں واجب ہو جاتی ہے بلکہ توطن دارالحرب میں بلا ضرورت شرعیہ حرام ہے ہم لوگ ہندوستان کو دارالسلام سمجھتے ہیں اور اعزاز دین اور اعلائے کلمۃ اللہ کی نیت سے قیام کیے ہوئے ہیں اس واسطے ہجرت فرض نہیں جانتے مگر جب چارہ نہ بجز اس کے کہ یا ہجرت کریں یا ابتلاء معصیت رہیں یا استرضا بالعصیہ کا ارتکاب ہو یا قیام وطن سے اسقدر خدمت نہ کر سکیں جتنی کہ باہر نکل کر کر سکتے ہوں تو ان صورتوں میں ہجرت مشروط ہے موجودہ حالت میں اگر ہندوستان سے قابل وذی استعداد لوگ، کابل ہجرت کریں یا محنتی وجفاکش لوگ ترک وطن کر کے وہاں جائیں تو امید ہے کہ اسلام کو فائدہ زائد حاصل ہو اور اپنے وطن عزیز کی بھی خدمت کریں۔[3]

یہاں آپ نے ایک مشورہ دیا ہے ان لوگوں کو جو "قابل" "ذی استعداد" اور "محنتی وجفاکش" لوگ تھے اور جن کی ہجرت اسلام اور دونوں ملکوں کے لئے مفید ہو سکتی تھی مگر اس کو بھی واجب قرار نہیں دیا۔[4] غلام محمد عزیز کے نام اپنے ایک خط میں بھی آپ نے یہ مسئلہ

1۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی، رشید احمد گنگوہی اور مہاجر مکی کے وارنٹ گرفتاری جاری ہوئے حاجی صاحب مکہ ہجرت فرما گئے مولانا نانوتوی تین دن روپوش رہے بعدازاں باہر آگئے لیکن گرفتار نہ ہو سکے مولانا رشید احمد گنگوہی کو چھ ماہ قید ہوئی دیکھیے (مولانا محمد عاشق الہی میرٹھی "تذکرۃ الرشید" ادارہ اسلامیات لاہور، مارچ 1986ء، جلد اول ص، 77، 79)۔

نیز دیکھیے (مولانا مناظر احسن گیلانی "سوانح قاسمی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور سن ندارد، حصہ دوم، صفحات 171 تا 175۔

2۔ یہ مضمون آپ نے 22 اپریل 1920 کو تحریر کیا اور اخبار "حریت" دہلی کی 26 اپریل 1920ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔

(مولانا عبدالباری رسالہ ہجرت مشمولہ "تحریک ہجرت"، ص 89) یہی مضمون اخبار "مشرق" (گورکھپور) کی اشاعت 6 مئی 1920ء میں بھی شائع ہوا (تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر "اقبال"، جلد 44 شمارہ اول، جنوری 1997ء، ص 72)۔

3۔ مولانا عبدالباری "رسالہ ہجرت" مشمولہ تحریک ہجرت، ص 90۔

4۔ "تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر "اقبال"، جلد 44 شمارہ اول، جنوری 1997 ص 73۔



امام ابوحنیفہ امام محمد اور شاہ عبدالعزیز[1] کے فتویٰ کی روشنی میں بیان کیا ہے اور خلاصہ بحث ان الفاظ میں رقم فرمایا ہے۔

"ہندوستان سے ہجرت فرض نہیں ہے اکراہ کی حالت میں بھی مطلق فرضیت کا حکم نہیں دیا جا سکتا[2]۔ مولانا ثناء اللہ امرتسری[3] کے ایک استفسار کے جواب میں فرمایا "ہم لوگ ہندوستان سے ہجرت کو فرض نہیں سمجھتے بلکہ فرض دفاع کے حصول میں جن لوگوں کو موئید ہو ان کے واسطے مستحب سمجھتے ہیں ورنہ سرحد پار ہو جانا اور اعداء سے بعید رہنا ہر موقع پر مفید مقصود نہیں ہے۔[4] انہوں نے ایک مضمون میں یہ بھی فرمایا "کہ ہندوستان سے ہجرت فرض نہیں ہے اور نہ میں نے کبھی ایسا کیا ہے۔[5] ایک برقی پیغام میں فرمایا "لکھنؤ 31 جولائی 1920ء کو میں نے ہر مسلمان کو ہجرت کا حکم نہیں دیا نہ کامل کے حالات ہی اجازت دیتے ہیں کہ بغیر کامل غور و خوض کے ہجرت کی جائے مجھے ایسی ہجرت کی فرضیت کا یقین نہیں لہٰذا حقوق و فرائض کی بجا آوری اور والدین کی اجازت لازمی ہے۔[6] ان بیانات کی بنا پر مولانا عبدالباری اپنے آپ کو ہجرت کی ذمہ داری سے بری خیال کرتے تھے خود ان کا بیان ہے۔

"مسئلہ ہجرت کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے بعض احباب اس کو جمع کر کے شائع کرنے والے ہیں جس سے ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ مجھ پر اس ہجرت کی ذمہ داری کس حد تک ہے میں نہ ہجرت کو فرض عین سمجھتا ہوں نہ منسوخ بلکہ جس غرض سے ہجرت کی جاوے ویسا حکم اس کے لئے ہے اس کی نیت اگر بخیر ہے تو ایسی صورت میں مجھے ان کے عمل پر کسی قسم کا اعتراض نہیں معلوم ہوتا۔[7]

مولانا عبدالباری کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس تحریک کی ذمہ داری سے اپنے کو مبرا اور بری قرار دینا چاہتے ہیں اور فی الواقعہ مولانا نے جو کچھ فرمایا اس سے مولانا کو ہجرت کیلئے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا اگر کوئی مولانا کے بیانات کو فتویٰ ہجرت سے تعبیر کرتا چاہتا ہے تو یہ اس کی اپنی تفہیم کا مسئلہ ہے مولانا نے فقط اپنی رائے صائب بیان کی تھی اس ضمن میں آپ کے افکار کا خلاصہ یہ ہے

1۔ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ سب سے پہلے شاہ عبدالعزیز نے ہی دیا تھا۔ دیکھئے فارسی و اردو متن "مولانا سید محمد میاں" "علماء ہند کا شاندار ماضی" مکتبہ رشیدیہ کراچی جلد دوم ص 79، 81، ہندوستان کی شرعی حیثیت دارالحرب یا دارالاسلام کے لئے ملاحظہ فرمایئے ڈاکٹر معین الدین کا مقالہ "تحریک ہجرت، ص 18 تا 25-

2۔ مولانا عبدالباری "رسالہ ہجرت" مشمولہ تحریک ہجرت، ص 92-

3۔ معروف اہل حدیث عالم فاضل دیوبند جمعیتہ علماء ہند کے سرگرم رکن تھے اخبار "اہلحدیث" کے مدیر تھے سیاسی و ملی خدمات کیلئے دیکھئے (فضل الرحمن بن میاں محمد دارالدعوۃ سلفیہ لاہور جون 1988ء باب 10 ص 218 تا 229-

4۔ مولانا عبدالباری "رسالہ ہجرت" مشمولہ تحریک ہجرت ص 94-

5۔ ---------------------- ایضاً ص 100-

6۔ ---------------------- ایضاً ص 104-

7۔ ---------------------- ایضاً ص 106-



"آپ نے ان حالات میں کابل کی جانب کثیر التعداد غیر مستطیع لوگوں کی ہجرت کو مناسب نہیں سمجھا جن لوگوں نے ہجرت کی ان کو خلاف شرع نہیں سمجھا اور جنہوں نے ہجرت نہ کی ان کو الزام نہ دیا۔ [1]۔ اب اپنے اس زمانہ کی دوسری معروف دینی علمی ادبی اور سیاسی شخصیت مولانا ابو الکلام آزاد [2]۔ کے "فتویٰ ہجرت" [3]۔ کی طرف جس کو 1920ء کی ہجرت افغانستان کا اصل داعی قرار دیا جاتا ہے۔ [4]۔ فتویٰ کو غور سے پڑھیں تو ایک مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوت یقین کے ساتھ وہی بات کہی گئی ہے جو مولانا عبدالباری نے فرمائی تھی ذیل میں فتویٰ کے خاص خاص اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں اس کے بعد کسی متوازن رائے پر پہنچنے کی سعی کی جاسکتی ہے مولانا آزاد کے فتویٰ کا آغاز یوں ہوتا ہے۔

"تمام دلائل شرعیہ حالات حاضرہ مصالح مہمہ امت، مقتضیات و مصالح پر نظر ڈالنے کے بعد میں پوری بصیرت کے بعد اس اعتقاد پر مطمئن ہو گیا ہوں کہ مسلمانان ہند کے لئے بجز ہجرت کے کوئی اور چارہ شرعی نہیں ہے ان تمام مسلمانوں کیلئے جو اس وقت ہندوستان میں سب سے بڑا اسلامی عمل انجام دینا چاہیں ضروری ہے کہ ہندوستان سے ہجرت کر جائیں"۔ [5]۔

اس پر کوئی شک نہیں ہے کہ مولانا آزاد نے اپنی پوری بصیرت سے کام لیتے ہوئے ہجرت کی دعوت دی ہے اور اس کو سب سے بڑا اسلامی عمل قرار دیا ہے لیکن یہ دعوت ان مسلمانوں کے لے ہے جو ہجرت کرنا چاہتے ہیں ہر مسلمان کے لئے یہ ہجرت ضروری قرار نہیں دی ہے پھر آپ نے یہ بھی فرمایا کہ "جو لوگ ہندوستان میں زیادہ بہتر طریقے سے جدو جہد اور کلمہ حق کہنے کی صلاحیت رکھتے ہوں ان کا قیام ہندوستان میں بہ مقابلہ ہجرت کے زیادہ ضروری ہے" یا جن لوگوں کو کوئی شرعی عذر ہو بلاشبہ وہ لوگ ٹھہر سکتے ہیں۔ [6]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مولانا آزاد بھی ہر شخص کیلئے "ہجرت کا ضروری قرار نہیں دے رہے بلکہ جن لوگوں کی ہجرت اسلام اور ملک کے لئے بہتر ہو وہ ہجرت کریں اور جن کا قیام زیادہ مفید ہو وہ ہجرت نہ کریں پھر ایک خاص بات جو اس فتویٰ کا

1۔ مولانا عبدالباری "رسالہ ہجرت" مشمولہ، تحریک ہجرت، ص 108۔

2۔ مولانا آزاد کے اجمالی اور ہمہ جہتی تعارف کیلئے ملاحظہ فرمایئے خواجہ حسن نظامی، مولانا غلام رسول مہر، جواہرلال نہرو، شورش کاشمیری جیسے بلند پایہ حضرات کے مضامین و مقالات مشمولہ، "بیس بڑے مسلمان" مرتبہ مولانا عبدالرشید ارشد مدیر "الرشید" لاہور۔

3۔ یہ فتویٰ مولانا آزاد نے 1920ء میں ارشاد فرمایا اور اخبار "اہلحدیث" امرتسر کی 30 جولائی 1920ء کی اشاعت میں شائع ہوا اسی فتویٰ کا ایک حصہ اخبار "ہمدم" لکھنؤ کی اشاعت 3 اگست 1920 میں شائع ہوا تبرکات آزاد میں اس فتویٰ کی تمہید شائع نہیں ہوئی نہ ہی یہ تمہید "اہلحدیث" میں شائع ہوئی تھی تمہید مع فتویٰ بعنوان "اعلان" تحریک ہجرت مرتبہ شاہد حسین خان کے ضمیمہ سوم میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہانپوری کے نوٹ کے مطابق یہ رسالہ اعلان اخبار "ہمدم" لکھنؤ اور کتابچے کی شکل میں شائع ہونے سے قبل اسی عنوان سے "زمیندار" لاہور۔ کی اشاعت یکم اگست 1920ء میں صفحہ اول پر شائع ہو چکا تھا (دیکھئے تمہید "اعلان" از ابو سلمان شاہجہانپوری مشمولہ تحریک ہجرت ص 114، 115)۔ نیز دیکھئے مولانا غلام رسول مہر کی "تبرکات آزاد" مرتبہ غلام رسول مہر، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص 203 تا 206۔

4۔ "تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر" اقبال جلد 44 شمارہ 2 اپریل 1997ء ص 49۔

5۔ مولانا آزاد کا فتویٰ ہجرت تبرکات آزاد، ص 203۔

6۔ ---------- ایضاً ص 203، 204۔



اہم حصہ ہے وہ مولانا آزاد کا "نظام ہجرت" ہے کچھ شرائط اور قوائد و ضوابط ہیں جن کی پابندی ہجرت کے لئے ضروری تھی مولانا فرماتے ہیں-

"البتہ واضح رہے کہ ہجرت کی جو صورت اس وقت ہندوستان میں درپیش ہے شرعاً اس کی صورت یہ نہیں ہے کہ فرداً فرداً ہر شخص بطور خود ارادہ کرے اور نکل کھڑا ہو ہجرت کے تمام اعمال تنظیم اور جماعت کے ساتھ انجام پانے چاہیں اس بات کا فیصلہ کرنا صاحب جماعت کا کام ہے کہ کسی شخص کو فوراً ہجرت کرنا چاہئے اور کس شخص کی استعداد ایسی ہے کہ اس کا قیام اندرونی خدمات کیلئے مطلوب و مفید ہے نیز ہجرت کی جائے تو کس مقام پر اور کن حالات کے ساتھ کہ موجب ثمرات و برکات ہو ہر شخص بطور خود ان امور کا فیصلہ نہیں کرسکتا۔[1]۔

اس فتویٰ کے آخر میں مولانا نے ہندوستان کے مختلف اضلاع میں تنظیم جماعت وغیرہ کیلئے اپنے مختلف نمائندے بھی مقرر فرمائے کہ جو لوگ خود مولانا تک نہ پہنچ پائیں وہ ہجرت کے لائحہ عمل کے لئے ان حضرات سے رہنمائی حاصل کریں "مولوی عبدالقادر صاحب وکیل اور مولوی محی الدین احمد صاحب قصور اور لاہور کے لئے "مولانا محمد داوٗد غزنوی-[2]۔ امرتسر اور مولوی عبدالرزاق صاحب ملیح آبادی لکھنؤ کیلئے مقرر ہوئے -[3]۔ اب سوال یہ ہے کہ ہجرت ان شرائط اور قوائد و ضوابط کے تحت انجام پائی اگر عوام ان تمام امور کی پابندی کرتے تو اس ہجرت سے کوئی مفید نتیجہ برآمد ہو سکتا تھا اس فتویٰ کے اس حصہ کی روشنی میں یہ بات صاف دکھائی دیتی ہے مولانا آزاد نے ہر شخص کو ہجرت کا حکم دیا نہ ہر شخص کی ہجرت ان کے نزدیک مفید ثابت ہو سکتی تھی یہ کام جماعت کا تھا کہ کون کیسے اور کب ہجرت کرے گا پس یہ واقعہ کہ فتویٰ میں مذکورہ شرائط وامور جملہ انتظام وغیرہ کی پابندی نہیں ہوئی نہ ان کی طرف توجہ دی گئی ان حالات میں مفتی کو الزام دینا قرین انصاف نہ ہو گا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہجرت کے نتیجے میں جو تباہی و بربادی ہوئی اس کے ذمہ دار مولانا آزاد بھی نہیں ہیں یہ کام آناً فاناً ہو گیا مئی آغاز میں ہجرت کی تیاری -[4]۔ ہوئی

1۔ تبرکات آزاد ص 204-

2۔ معروف اہلحدیث عالم پہلے کانگریسی تھے بعدازاں مسلم لیگی بن گئے "خلافت" سے سیاسی زندگی کی راہ پر نکلے "مجلس خلافت اور جمعیتہ العلماہند کے سربرآوردہ لیڈروں میں شامل تھے احرار کے ساتھ بھی مل کر کام کرتے رہے شخصیت اور کارناموں کے لئے دیکھئے سید ابوالحسن ندوی، مولانا محمد حنیف ندوی، ڈاکٹر سید عبداللہ غلام رسول مہر، رئیس احمد جعفری، آغا شورش کاشمیری اور دیگر اہل علم کے مضامین و مقالات کے لئے ملاحظہ فرمائیے سید ابوبکر غزنوی کے مرتبہ کردہ مضامین "حضرت مولانا داوٗد غزنوی" مکتبہ غزنویہ لاہور، اشاعت اول دسمبر 1974ء-

3۔ تبرکات آزاد ص 206-

4۔ "تحریک ہجرت" ص 42 بحوالہ "زمیندار" 1920ء-



اور 18 مئی 1920ء کو مہاجرین نے سرحد پار کی [1]۔ اور 13 اگست 1920ء کو افغان حکومت نے اپنی سرحدیں بند کر دیں۔ [2]۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کل چار ماہ میں ہجرت کا جوش ختم ہو گیا۔ [3]۔ مولانا عبدالباری اور مولانا آزاد نے قابل اور محنتی جفاکش اور ذی استعداد لوگوں کی ہجرت کو مفید قرار دیا تھا لیکن جنہوں نے ہجرت کی ان میں زیادہ تر کسان اور ان پڑھ لوگ تھے۔ [4]۔ سندھ کے ایک ممتاز وکیل جان محمد [5] جونیجو کی قیادت میں ساڑھے سو مہاجرین کا قافلہ روانہ ہوا۔ پنجاب کے قافلہ کی قیادت مولانا احمد علی لاہوری۔ [6]۔ نے کی آپ نے دس ہزار روپیہ کا سونا بھی امیر افغانستان کو پیش کیا۔ [7]۔ سرحد میں اس کا زیادہ زور پشاور، مردان اور چارسدہ کے دیہی علاقوں میں دیکھنے میں آیا کاشت کار اپنی زمینیں اور جائیدادیں چھوڑ کر چلتے بنے۔ [8]۔

1۔ اس سے پہلے بھی کچھ جوشیلے افراد خفیہ طور پر درہ خیبر کو چھوڑ کر خفیہ راستوں سے جلال آباد پہنچ گئے۔ (تحریک ہجرت ص 43)۔

2۔ "تحریک ہجرت" ص 49

3۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل نے عزیز ہندی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ سلسلہ دس سالوں 1930ء تک چلتا رہا اس وقت تک یا تو مہاجرین واپس ہندوستان آ گئے یا منتشر ہو گئے۔ (تحریک ہجرت، ص 51)۔

4۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے لکھا ہے صرف چند ہائی سکول پاس شدہ اور شاید چار پانچ گریجوایٹ تھے۔ (تحریک ہجرت اور اس کا پس منظر "اقبال جلد 44، شمارہ 1 جنوری 1997ء ص 69)۔

5۔ موصوف نے بڑے جوش سے ہجرت کی لیکن بعد ازاں پریشان ہو گئے اور کچھ ہی دنوں بعد اخبار "الوحید" کو لکھا کہ سندھی بھائیوں کو اطلاع دی جائے کہ چونکہ شدید گرمی کا موسم ہے اور سخت موسم کے دوران ہی متعدد افراد جاں بحق ہو چکے ہیں اور بہت سے بیمار ہیں اس لئے فی الحال ہجرت کا ارادہ معطل رکھیں تحریک ہجرت ص 49)۔

6۔ "شیخ التفسیر" کے لقب سے مشہور ہیں مولانا سندھی کے خاص شاگردوں میں سے تھے۔ افغانستان میں آپ ہی نے قیام و طعام کا بندوبست کیا تھا۔ 1920ء میں انجمن خدام الدین کی بنیاد رکھی بعد ازاں "ہفت روزہ" خدام الدین" جاری فرمایا جو ہنوز جاری ہے۔ علاوہ ازیں "انجمن حمایت اسلام" کی سرپرستی فرماتے رہے تحریک کشمیر کو جہاد قرار دیا اور اس میں بھرپور حصہ لیا۔ مجاہدین کی اخلاقی و مالی امداد فرماتے تھے باطل فرقوں خاکساریت پرویزیت اور مرزائیت کا کامیاب متکلمانہ مقابلہ کیا ترجمہ قرآن کے علاوہ آپ نے 43 چھوٹے بڑے رسائل تصنیف فرمائے۔ جمعیتہ العلما اسلام کے لیڈر اور اس کو منظم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ (دیکھئے "بیس بڑے مسلمان" صفحہ 643 تا 694)۔

نیز دیکھئے ڈاکٹر سید عبداللہ کا مضمون "حضرت مولانا" مشمولہ "بیس بڑے مسلمان" صفحات 495 تا 498۔

نیز سیاسی ملی دینی خدمات کیلئے ملاحظہ فرمائیں ہفت روزہ "خدام الدین" کی خصوصی اشاعت "حضرت لاہوری نمبر" یہ نمبر 626 صفحات پر مشتمل ہے اور حضرت کی شخصیت کا کامیاب تعارف ہے اس نمبر میں "حضرت لاہوری اور علامہ اقبال" پر تین صفحات کی تحریر بھی شامل ہے "خدام الدین" ہی کا ایک اور نمبر "حضرت شیخ سیرت اور سوانح" بھی ایک قابل ذکر اشاعت ہے۔ یہ "خدام الدین" کی 26 نمبر کا شمارہ 19 ہے یہ صرف 186 صفحات پر مشتمل ہے حضرت کے خلفاء کی تعداد قابل ذکر ہے اس امر کیلئے دیکھئے پروفیسر قاری فیوض الرحمٰن کی تصنیف "شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی لاہوری اور ان کے خلفاء پاکستان بک سنٹر لاہور۔

7۔ "حضرت لاہوری نمبر" ص 111، 112 نیز دیکھئے بیس بڑے مسلمان، ص 671، 672۔

8۔ بعض علاقوں میں جہاں زمین کی قیمت دس ہزار روپے تھی محض سو روپے میں فروخت ہوئی دو سو روپے کے بیل صرف 40 روپے میں فروخت ہوئے (تحریک ہجرت 45)



جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ بعض کسانوں نے اپنی پکی ہوئی فصلوں کو جلا دیا تاکہ انگریز ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں[1]۔ مہاجرین کی تعداد کے بارے میں مختلف اندازے ملتے ہیں۔[2] بہر حال تحریک ناکام ہوئی اور ایک بڑی تعداد واپس آئی اور بہت سے لوگ وہ تھے جو وہیں بے گور و کفن رہ گئے اور اکثر طعمہ زاغ و زغن بنے۔[3] خلاصہ یہ ہوا کہ اس تحریک کی ناکامی کا ذمہ دار کسی فرد واحد کو قرار نہیں دیا جاسکتا ہے یہ ساری خرابیاں نظم ہجرت پر عمل نہ کرنے سے پیدا ہوئی سچ تو یہ ہے کہ عوام کا بے قابو جوش و جذبہ یہ ہی اس تحریک کی ناکامی کی سب سے بڑی وجہ بن گیا اگر مسلمان کسی نظم و اصول کے تحت کام کرنے کے عادی ہوتے تو ان حالات سے کبھی دو چار نہ ہوتے مولانا تھانوی نے تحریک خلافت کے دوران ترک موالات۔

مولانا تھانوی اور تحریک ہجرت:

اور ہجرت وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے اس بات کی طرف بار بار توجہ دلائی کہ جوش کی بجائے ہوش سے کام کیا جائے جوش کا انجام اچھا نہیں ہو گا یہ سب جوش کا انجام تھا مولانا اشرف علی تھانوی نے تحریک ہجرت کے متعدد پہلوؤں کا اپنے ملفوظات میں جابجا جائزہ لیا ہے ذیل میں اس متفرق تفصیل اجمال مرتب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جس سے مولانا کی فکر ہمہ گیری کا اندازہ ہوتا ہے۔

1۔ شرعی پہلو
2۔ معاشی پہلو
3۔ سیاسی پہلو
4۔ انتظامی پہلو
5۔ اخلاقی پہلو

1 **شرعی حیثیت:۔** شرعی امور میں دو باتیں ہیں ایک ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام اگر چہ یہ بات عرض کر دی گئی ہے کہ ہجرت کا تعلق اس مسئلہ سے نہ تھا لیکن چونکہ مولانا بنیادی طور پر ایک عالم دین تھے اس لئے یہ مسئلہ زیر بحث آیا

1۔ ڈاکٹر معین الدین نے جوش و جذبہ کی شدت کے بارے میں یہ واقعہ رقم فرمایا ہے کہ ایک کم سن بچہ کو اس کے سرپرستوں نے اس لئے دریا میں پھینک دیا کہ وہ سرحد پار کرتے ہوئے جب مسلح ہو کر انگریزوں سے جہاد کریں گے تو اس وقت اس بچہ کی دیکھ بھال کیسے ہو گی اس طرح جو بچے راستے میں پیدا ہوئے ان کی ماؤں نے انہیں راستہ ہی میں چھوڑ دیا (تحریک ہجرت ص 45)

2۔ 18 ہزار سے بیس لاکھ تک افراد نے ہجرت کی پنجاب خلافت کمیٹی نے ایک لاکھ بیس ہزار کا اندازہ لگایا تھا ملک لعل خان کا خیال تھا کہ دو لاکھ پینتیس ہزار افراد نے ہجرت کی ایک مہاجر کے بیان کے مطابق ایک وقت میں کابل میں مہاجرین کی تعداد ایک لاکھ پچیس ہزار تک پہنچ گئی تھی جبکہ بعض مزید مہاجرین کا سلسلہ جاری تھا (تحریک ہجرت ص 52)

3۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ کسی بڑے آدمی سوائے "مولانا احمد علی لاہوری" کے نے ہجرت کی سعادت حاصل نہ کی (سیاست ملیہ ص 144) بلکہ بعض لوگ جو ہجرت کی تحریک میں پیش پیش تھے اور ان کو ہندوستان کے دارالحرب ہونے پر بڑا اصرار تھا مثلاً مولانا ابو تراب عبدالحق امرتسری جنہوں نے اپنے فرزند کو اس لئے افغانستان ہجرت کرنے سے منع کر دیا کہ وہ ابھی کم سن بچے اور تعلیم حاصل کر رہا ہے اور اسے والدین کی سرپرستی کی ضرورت ہے (تحریک ہجرت ص 32)

4۔ (الافاضات الیومیہ، حصہ اول، ص 83۔



"ایک موقع پر آپ سے سوال ہوا کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا نہیں! فرمایا عموماً دارالحرب کے معانی غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ جہاں حرب واجب ہو سو اس معانی کو تو ہندوستان دارالحرب نہیں کیونکہ یہاں بوجہ معاہدہ کے حرب درست نہیں مگر شرعی اصطلاح میں دارالحرب کی تعریف یہ کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلموں کا ہو تعریف تو یہی ہے آگے فقہانے جو کچھ لکھا ہے وہ امارات ہے اور ہندوستان میں غیر مسلم کا پورا تسلط ہونا بھی ظاہر ہے مگرچونکہ دارالحرب کے نام سے پہلے غلط معانی کا شبہ ہوتا ہے اس لئے غیر دارالاسلام ہونا اچھا ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک دارالامن دوسرے دارالخوف یہ دارالخوف وہ ہے جہاں مسلمان خوفناک ہوں اور دارالامن وہ ہے جہاں مسلمان خوفناک نہ ہوں سو ہندوستان دارالامن ہے کیونکہ باوجود غیر مسلم کے پورے تسلط کے مسلمان خوفناک نہیں اور حرب بھی درست نہیں کیونکہ باہم معاہدہ ہے۔ [1]۔

مولانا کے بیان سے جو فتویٰ اخذ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان دارالحرب نہیں بلکہ داراسلام بمعنی دارالامن ہے اور دارالامن سے ہجرت کرنا فرض عین نہیں ہے نیز "دارالامن" کی اصطلاح یہ بتلاتی ہے کہ مولانا ہندوستان سے ہجرت کے حق میں نہ تھے قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الذین توفھم الملکتہ ظالمی انفسھم قالو فیم کنتم قالو کنا مستضعفین فی الارض قالو الم تکن ارض اللہ واسعتہ فتھا جروا فیھا فاولئک ماوھم جھنم وسات مصیرا۔ [2]۔

اس آیت کے مفہوم میں مولانا تھانوی نے بیان کیا ہے کہ جس سرزمین میں مسلمان ترک فرائض پر مجبور ہوں وہاں ہجرت کر جانا چاہئے اور ایسی صورت ہندوستان میں درپیش نہیں تھی یہی وجہ ہے کہ آپ ہجرت کی فرضیت کے قائل نہیں تھے جیساکہ آپ نے "روح المعانی میں ہجرت کی فرضیت کا منسوخ ہونا نقل کیا ہے البتہ متحب اب بھی ہے اور مسلم کی ایک حدیث میں حضور ﷺ کے ایک اعرابی کو جس نے ہجرت کی اجازت چاہی تھی یہ زمانے سے "ان الشان الہجرۃ الشدید" اور وطن میں رہنے کیلئے ارشاد فرمانے سے ہجرت نہ کرنے کے امر کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس کے عزم ہجرت سے ظاہرا یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ دارالاسلام میں نہ تھا۔ [3]۔

مولانا کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ وجوب ہجرت کی تائید نہیں کرتے تھے بلکہ اسے مستحب قرار دیتے تھے۔ [4]۔ بعد ازاں مولانا

---

[1]۔ "کمالات اشرفیہ" ص 137

[2]۔ سورۃ النساء آیت 97

[3]۔ بیان القرآن حصہ اول ص 322،323

[5]۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مولانا نے "بیان القرآن" تحریک ہجرت وغیرہ سے بہت پہلے لکھی تھی یہ تفسیر ڈھائی سال میں مکمل ہوئی اور 1916ء میں پہلی مرتبہ دہلی سے شائع ہوئی اضافہ اور نظرثانی کے بعد اس کا ایک ایڈیشن 1934،1935ء میں تھانہ بھون سے شائع لاہور میں مکتبہ الحسن سے شائع ہوئی (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، طبع اول 1966ء ثانی 1980ء جلد 2، ص 793)۔



عبدالباری نے بھی ہجرت کو مستحب ہی رکھا تھا دراصل ہجرت کے وقت ہندوستان کے حالات ایسے سخت نہ تھے کہ ہجرت شرعی طور پر فرض یا واجب قرار پاتی مسلمان شرعی احکام کے ترک کرنے پر مجبور تھے اس امر میں اکثر علما کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں ہجرت فرض ہو جاتی ہے[1] لیکن آپ کو یاد ہے کہ مولانا تھانوی ہندوستان کو "دارالامن" سمجھتے تھے نیز آپ نے جو روح المعانی کی روایت نقل فرمائی ہے اس سے تو یہ گنجائش ہی نکل آتی ہے کہ "دارالحرب" سے بھی ہر آدمی ہجرت کا مکلف نہیں ہوتا۔ پس یہ بات طے شدہ ہے کہ مولانا شرعی طور پر 1920ء کی ہجرت افغانستان کو جائز خیال نہ کرتے تھے۔ دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان تحریکات میں جو طریق اور اصول اختیار کیے گئے تھے وہ مولانا کے نزدیک سب غیر شرعی تھے گزشتہ مباحث میں تفصیل سے عرض کیا جا چکا ہے کہ مولانا اپنے عہد کی تحریکات پر شرعی اعتبار سے سخت تنقید فرماتے تھے۔ آپ کے نزدیک ان کی ناکامی کی بڑی وجہ بھی یہی تھی مثلاً ایک جگہ فرمایا "میں دیکھتا ہوں کہ ان چیزوں میں اکثر نور نہیں ہے بلکہ ظلمت محسوس ہوتی ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اصول اسلام اور احکام اسلام پر اسکی بنیاد نہیں ہے اس لئے اس میں ظلمت ہے۔[2] اس بارے میں آپ کے فرمودات کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے تفصیل عرض کی جا چکی ہے۔

تحریک ہجرت کا معاشی پہلو:۔

تحریک ہجرت پر مولانا تھانوی کو ایک اعتراض یہ تھا کہ اس کی وجہ سے مسلمانان ہند معاشی اعتبار سے بد حال ہو گئے ہیں کچھ تو مسلمانوں کی مالی حالت پہلے ہی اچھی نہ تھی رہی سہی کسر اس تحریک نے پوری کر دی مسلمان اپنے گھربار، مال و متاع سے ہاتھ دھو بیٹھے مولانا نے متعدد بار اس افسوسناک پہلو کی طرف بڑے بلیغ اشارے کیے ہیں فرمایا ہجرت سے ہزاروں مسلمان بے خانماں ہو گئے مکان جائیدادیں غارت ہو گئیں اور بڑی بڑی ملازمتیں جاتی رہیں۔"[3] ایک اور سلسلہ گفتگو میں فرمایا "تحریک خلافت کے زمانے میں ہجرت کا ریزولیوشن پاس ہوا مسلمان اسی پر لبیک کہہ کر کھڑے ہو گئے ہزاروں مسلمانوں کو بے خانماں کر دیا اس ہجرت کا جو مسلمانوں کی ذات پر اثر ہوا اور ناقابل برداشت نقصان پہنچا وہ سب کو معلوم ہے۔[4]

---

[1] دیکھئے تفسیر عثمانی حواشی صفحہ 121- دیکھئے تفہیم القرآن، حصہ اول ص 387

[2] الافاضات الیومیہ، جلد چہارم ص 30-

[3] ------------- ایضاً ص 707-

[4] الافاضات الیومیہ، جلد اول حصہ اول، ص 89-



تحریک ہجرت کا سیاسی پہلو:-

تحریک ہجرت بہر حال مسلمانوں کی تحریک تھی جس کو افغان حکومت نے بروقت شہ دی -[1]۔ سب سے پہلے جمیعتہ العلماء اسلام اس سازش کا شکار ہوئی تاہم بعد ازاں اس جماعت نے اس میں سرگرم کردار ادا نہ کیا-[2]۔ جب بات عوام میں پھیلی تو مولانا عبد الباری نے مقدور بھر رہنمائی کی بعد ازاں مولانا آزاد نے فتویٰ صادر فرمایا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس فتویٰ سے پہلے بات نکل چکی تھی یہ فتویٰ ہجرت کی بنیاد نہیں بنا بلکہ جو لوگ ہجرت کا فیصلہ کر چکے تھے اس کے لئے بہت بڑا سہارا ثابت ہوا-[3]۔ اگرچہ گاندھی اس تحریک کا محرک نہیں تھا لیکن چونکہ وہ ابتدا ہی سے تحریک خلافت میں شامل تھا اور تحریک ہجرت کا حامی تھا-[4]۔ اس نے کبھی منظر عام پر اس کی مخالفت نہیں کی بلکہ گاندھی تو یہ چاہتا تھا کہ مسلمانوں کو ایک ایسے ملک سے چلا جانا چاہئے جہاں ان کے مذہبی جذبات کا خیال نہیں رکھا جاتا-[5]۔ نیز گاندھی کو یہ اندیشہ لاحق رہتا تھا کہ جوشیلے مسلمان ہندوستان ہی میں مسلح جدوجہد شروع نہ کر دیں اس وجہ سے اس نے ہجرت کی تجویز کو سراہا-[6]

ان حالات میں مولانا تھانوی ہجرت کی تجویز کو گاندھی کی سیاسی چال قرار دینے میں حق بجانب تھے وہ مسلمانوں سے شکوہ کر رہے تھے کہ وہ اتنی آسانی سے گاندھی کے دام فریب کا شکار کیوں ہو جاتے ہیں سچ بات تو یہ ہے کہ مولانا تھانوی کے منہ سے اس شخص کے لئے کبھی کلمہ خیر نکلا ہی نہیں مولانا کو مسلمانوں کی اس طرز عمل پر بڑا افسوس تھا کہ وہ گاندھی کی سیاسی تجاویز کو ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں اور اس کی ہر بات کو قرآن حدیث سے ثابت کرنے میں جت جاتے ہیں اس بارے میں فقط ایک ارشاد ملاحظہ فرمایا جاوے-

"اتنا زمانہ گزر گیا گاندھی نے کسی نئی بات کا اعلان نہیں کیا سب خاموش ہیں اب وہ کسی اور نئی سکیم کی فکر میں ہوگا جہاں اس نے کسی چیز کا اعلان کیا پھر دیکھنا قرآن و حدیث میں بھی وہ چیز نظر آنے لگے گی- اور کوئی چیز بھی اس تحریک میں ایسی نہیں جو کسی مسلمان لیڈر یا علما کی تجویز کردہ ہو دیکھ لیجئے اول ہوم رول گاندھی کی تجویز بائیکاٹ اس کی تجویز گدر اس کی تجویز ہجرت کا سبق اس کی تجویز عرض جملہ تحریکات میں کس قدر اجزاء ہیں سب اسکی تجویزات ہیں-"[7]

1۔ "تحریک ہجرت" ص 27

2۔ ایضاً-

3۔ "تحریک ہجرت" ص 37

4۔ ایضاً ص 37

5۔ ایضاً ص 38

6۔ ڈاکٹر میم کمال او کے "تحریک خلافت" ص 149

7۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ اول، ص 87 نیز دیکھیے ص 89



غالباً مولانا تھانوی کا خیال یہ ہے کہ ان تحریکات میں مسلمانوں کی ناکامی دراصل ہندوؤں کی کامیابی کے مترادف ہے۔[1] دراصل تحریک خلافت اور اس کی معاون تمام تحریکات میں گاندھی نے اہم کردار ادا کیا مسلمانوں نے اپنی طور پر اس کی سیاست کو قبول کر لیا گاندھی نے بھی بڑی تندہی سے ترک موالات اور تحریک ہجرت کا حامی و موئید رہا اور نہایت خاموشی سے اپنے مقاصد کے حصول میں کوشاں ۔[2] مولانا تھانوی گاندھی کی قیادت سے سخت نالاں تھے اور ان تحریکات کو اس کی سیاست قرار دیتے تھے۔

تحریک ہجرت کا انتظامی پہلو!

تحریک ہجرت کی ناکامی کا سب سے بڑا پہلو اس کی بے مثال تھی۔ جس کی وجہ سے مسلمانوں کی بے مثال اور پر خلوص قربانیاں بھی کوئی مثبت نتیجہ نہ دے سکیں مولانا تھانوی کا ہمیشہ سے موقف رہا تھا کہ ہر کام کو اصول وضوابط کے تحت اور جوش کی بجائے ہوش سے سرانجام دیا جائے ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ " ہر کام کو اصول سے ہونا چاہیئے بے اصول سے تو ایک گھر کا انتظام بھی نہیں ہوتا ہے ملک کا انتظام کیا خاک ہو مجھ سے لوگ ابی وجہ سے خفا ہیں۔ کہ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اصول کے ماتحت کام کرو جوش سے کام مت لو ہوش سے کام لو جوش کا انجام خراب نکلے گا۔[3] گویا مولانا کو تحریک ہجرت پر ایک اعتراض یہ تھا کہ اس میں طے شدہ قوائد وضوابط کا التزام نہیں کیا گیا مولانا کا یہ فرمان صرف ہجرت سے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ آپ کا عام اصول ہے جس کا پس نظر بلاشبہ تحریک خلافت اور اس کی ذیلی تحریکیں تھی۔

اخلاقی و دینی پہلو!

مولانا کو اس تحریک کے بعض اخلاقی و دینی پہلوؤں سے بھی اختلاف تھا مولانا والدین کی اجازت کے بغیر ہجرت کو مستحب بھی خیال نہیں کرتے دینی اصولی بات کہ ہر جگہ موقعہ محل اور ضرورت کے مطابق ایک خاص نظم کے تحت کام کرنا ضروری ہوتا ہے تب ہی کوئی مثبت نتیجہ بر آمد ہو سکتا ہے فرمایا "ان سب باتوں کے ایک یہ بات باریک ہے جس کو سمجھ لینے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ یہ کام کرنے کے لئے حدود کی ضرورت ہے ان تحریکات میں بھی ضرورت ہے سو اس کا تحفظ کون کریگا کون کرائیگا ایک لڑکا زمانہ خلافت میں ہجرت کر گیا اس کی ماں روتی روتی اندھی ہو گئی اسکو کون دیکھے گا کس کو جانا چاہیئے اور کس کو نہیں۔[4] اور تدابیر جدیدہ جائز بھی ہوں تب بھی اس کی ضرورت ہے کہ کوئی امیر ہو تا کہ حدود کی رعایت خود بھی کرے اور دوسروں سے بھی کرائے۔[5] شیخ الہند مولانا محمود الحسن نے بھی ہجرت کے لئے والدین کی اجازت کو ضروری

1۔ دیکھیے ڈاکٹر میم کمال او کے "تحریک خلافت" ص 149

2۔ ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہانپوری نے تحریک خلافت ہجرت وغیرہ میں گاندھی کی وکالت فرمائی ہے ڈاکٹر صاحب متحدہ قومیت کے بہت بڑے مبلغ مانے جاتے ہیں ان سے اہل عالم کا اختلاف اپنی جگہ ہے لیکن اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ وہ اپنا عقیدہ و مسلک بڑی قوت ویقین کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

3۔ الافاضات الیومیہ جلد اول حصہ اول ص 24، 25۔

4۔ "بالکل یہی الفاظ مولانا نے اپنے فتویٰ ہجرت کے وسط میں لکھے ہیں اور شرائط کے ضمن امیر کی ضرورت کا احساس بھی دلایا ہے" (تبرکات آزاد ص 204۔

5۔ ---------- ایضاً۔ ص 79۔



قرار دیا ہے"[1]۔

شیخ الہند کے علاوہ مجموعی طور پر علماء دیوبند بھی اس تحریک سے الگ تھلگ رہے۔[2]۔ جب کہ تحریک خلافت میں علماء دیوبند کی اکثریت سے حصہ لیا۔[3]۔ سیاسی اکابرین اور دانش ورطبقہ میں سے مولانا حسرت موہانی، حکیم اجمل خان، قائداعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر مختار احمد انصاری، سیف الدین کچلو، سرمحمد شفیع، سر فضل حسین اور علامہ اقبالؒ نے اس تحریک کی مخالفت کی۔ علامہ اقبال کے خطوط میں ہجرت کے بارے میں کچھ ایسے اشارات ملتے ہیں۔ "جن کی بنیاد پر کچھ یقین سے کہنا مشکل ہے۔ 12 جولائی 1920ء لاہور سے مولانا گرامی سے لکھتے ہیں۔ "سندھی مہاجرین کابل کا نظارہ بڑا رقت انگیز تھا۔ لوگ ہزاروں کی تعداد میں سٹیشن پر ان کے استقبال کو حاضر تھے اہل لاہور نے بڑے جوش سے ان کا خیر مقدم کیا"[4]۔

ایک اور خط میں ارقام فرمایا ہے۔ "پنجاب سے بے شمار لوگ افغانستان کی طرف ہجرت کر رہے ہیں اس وقت تک پندرہ بیس ہزار آدمی (اور ممکن ہے کہ زیادہ) جا چکا ہے"[5]۔ ان شذرات کی بنیاد پر یہ کہا جائے کہ مولانا تھانوی کی طرح علامہ اقبال بھی تحریک ہجرت کے مخالف تھے۔ بلکہ مولانا گرامی کے نام جو خط میں "رقت انگیز" کے الفاظ استعمال ہوئے ان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال مسلمانوں کی مذہبی جوش و خروش سے بظاہر خوش تھے۔ لیکن یہ کہنا قرین قیاس نہیں لگتا کہ اقبال اس تحریک کے حامی ہوں خصوصاً جب اس کے اثرات فوری طور پر ظاہر ہوگئے تھے۔ بہرحال مولانا تھانوی نے اپنی بیانات و تقریروں میں اس واقعہ کو زیادہ جگہ دی اور اس کے مختلف اثرات کا عمیق نظروں سے جائزہ لیا ہے۔

موپلا بغاوت اور مولانا تھانوی :

یہی نہیں بلکہ آپ کا معمول یہ تھا کہ ہر چھوٹا بڑا واقعہ جہاں آپ کو عام مسلمانوں کا نقصان دیکھتے تھے برملا اس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے اور ممکنہ حد تک خلق خدا کی رہنمائی فرماتے تھے۔ اسی تحریک خلافت کے زمانہ کا ایک اور واقعہ "موپلا بغاوت"[6]۔ کا مشہور ہے۔ جس کو عام طور پر ہمارے دینی و سیاسی رہنماؤں نے نظرانداز کر دیا ہے۔ لیکن مولانا تھانوی نے بڑے دکھ بھرے انداز میں اس واقعہ کا تذکرہ فرمایا ہے۔

1۔ مکتوب شیخ الہند، محررہ ۳ ذی الحجہ ۱۳۳۸ھ (۱۳ اکتوبر ۱۹۲۰ء)، مشمولہ "تحریک ہجرت"، ص 131۔

2۔ "تحریک ہجرت"، ص 33۔

3۔ "حیات عثمانی"، ص 439۔

4۔ کلیات مکاتب اقبال، جلد دوم، ص 189۔

5۔ مکتوب بنام پروفیسر محمد اکبر منیر محررہ 4 اگست 1920ء، کلیات مکاتب اقبال، جلد دوم، ص 201۔

6۔ مالہ بار کے "عربی النسل" قوم جو موپلا کے نام سے مشہور ہے نہایت شریف مزاج، متحمل، وفادار مگر بلا کے غیرت مند تھے خاص طور پر مذہبی معاملات میں وہ بڑے ہی حساس ثابت ہوئے تھے (پاکستان ناگزیر تھا ص ۱۱۱) تحریک خلافت کے دوران یہاں جلسوں پر پابندی تھی۔ مولانا شوکت اور گاندھی نے دورہ سے بعد 144 عائد ہوئی، لیڈروں کو گرفتار کر لیا گیا ان لیڈروں میں ان کے مذہبی رہنما بھی شامل تھے (ایضاً ص 112) ان کی رہائی کے لئے ہنگامے ہوئے تو ان پر گولیاں برسائی گئیں جس کے نتیجے میں 2339 موپلے ہلاک ہوگئے اور 5955 گرفتار ہوئے (حصول پاکستان 127) الغرض زبردست بغاوت ہوئی جو حکومت نے بے پناہ مظالم کے بعد آخر کار 4 ماہ بعد حالات پر قابو پالیا۔ (قاضی محمد عدیل عباسی، تحریک خلافت 148)۔ مولانا تھانوی نے اسی بنا پر بربادی کا ذکر اپنے ملفوظات میں کیا ہے۔

"موپلوں کی قوم کو تباہ و برباد کر دیا ان لیڈروں اور ان کے ہم خیال مولویوں نے لیکچر دیئے عربی النسل تھے جوش پیدا ہو گیا بھڑک اٹھے پھر جو کچھ ان کا حشر ہوا سب کو معلوم ہے۔ پھر ایک لیڈر بھی وہاں نظر نہ آیا کسی نے بھی ان کی امداد نہ کی۔ یہ انجام ہوتا ہے بے اصول کاموں کا کہ موپلوں کی قوم تباہ برباد ہو گئی بجائے ترقی کے پستی کی طرف پہنچ گئے۔"[1]

ایک اور سلسلہ گفتگو میں اس سارے واقعہ کا ذمہ لیڈروں کو بتایا ہے۔

"موپلوں کی قوم بڑی جوشیلی ہے۔ عربی النسل ہے زمانہ تحریکات میں اس قوم کے بعض کم عقل لیڈروں نے تباہ و برباد کر دیا۔ خود تو جلسوں پر ہی اکتفا کیا اور ان بیچاروں کو حکومت سے لڑا دیا۔ جوشیلی قوم تھی مقابلہ پر اڑ گئی یہ ابھارنے والے دم دبا کر بھاگتے ہوئے نظر نہ آئے۔ بیچاروں کی جا کر خبر تک نہ لی گئی"[2]

ایک اور موقعہ پر فرمایا "ان ناعاقبت اندیش لیڈروں نے مالا بار میں جا کر موپلوں کی قوم کو اشتعال دے کر حکومت سے لڑا دیا انجام جو بھی ہوا ظاہر ہے پھر کسی نے ان کی خبر تک نہ لی۔[3] ایک سلسلہ گفتگو میں گاندھی پر تنقید کرتے ہوئے مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ "مسلمانوں کو کسی کام کے کرنے سے پہلے یہ معلوم کر لینے کی سخت ضرورت ہے کہ اس کے متعلق شرعی حکم کیا ہے۔ تب آگے قدم بڑھانا چاہیے یہ ہٹربونگ تو عقلاً نقلاً کسی طرح بھی مناسب نہیں اس ہڑبونگ کا مالا بار میں کیا نتیجہ ہوا۔ وہاں جا کر لیڈروں نے اشتعال انگیز اور جوشیلی تقریریں کی اور موپلوں کی قوم کو بھڑکایا۔ جوشیلی اور غیور قوم تھی ویسے بھی عربی النسل میں کھڑے ہو گئے۔ تباہ و برباد ہو گئے ہزاروں عورتیں بیوہ اور بچے یتیم اور بہت سے لوگ بے خانماں ہو گئے۔ جیلوں میں اب تک سڑ رہے ہیں نہ کوئی اصول نہ کوئی قاعدہ یونہی بے ڈھنگی بے جوڑ لوگوں کو ہلاک کراتے پھرتے ہیں۔ اور جب موپلوں پر مصیبت آ کر پڑی تو وہاں ایک بھی لیڈر نہ گیا۔ سب لیڈر بن گئے "جان بیٹا خلافت پر دنیا"[4] محض زبانی جمع خرچ تھا۔ جب جان دینے کا وقت آیا کسی نے بھی اس طرف رخ نہ کیا۔ جب موپلوں کی تباہی کا نقشہ سامنے آتا ہے اس قدر دل دکھتا ہے جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تمام تر ذمہ داری عنداللہ اور عندالناس ان بدعقل اور بدفہم لیڈروں ہی پر ہے جنھوں نے ان کو تقریریں کر کے بھڑکایا اور اگر مسلمانوں کی یہی حالت رہی اور دوست اور دشمن کو نہ پہچانا اور یہی بدعقل (گاندھی) اور ان کے ہم خیال مولوی (علی برادران وغیرہ) ان کی کشتی کے ناخدا رہے تو دیکھئے آئندہ کیا حشر ہوتا ہے"[5]

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ اول، ص 88۔

2۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 467۔

3۔ ایضاً ص 502۔

4۔ علی برادران کی طرف اشارہ ہے۔

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 110۔



اس گفتگو میں مولانا تھانوی نے نہایت اخلاص اور درد سے پوری تحریک خلافت اور اس کی معاون و ذیلی تحریکوں کے بارے میں اپنے اعتراضات اور اصلاحات کا ذکر فرما دیا ہے۔ پہلی بات یہ کہ مسلمانوں کو غیر شرعی کام ہرگز ہرگز نہ کرنے چاہیں کسی غیر مسلم رہنما گاندھی وغیرہ کو اپنا رہنما تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ ہر کام نظم اور خاص ترتیب سے سرانجام دینا چاہیے مولانا نے ان تحریکات کی ناکامی کیلئے لیڈروں اور ان کے حامی علماء کو قرار دیا ہے۔

اگرچہ تمام عنوانات کے آخر میں نتائج مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن مناسب ہوگا کہ یہاں تحریک خلافت کے جملہ موضوعات کے بارے میں ایک جامع تقابل مرتب کر دیا جائے تاکہ مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال کے افکار کا ایک نظر میں ملاحظہ ممکن ہو سکے۔

علامہ اقبال ایک سچے مسلمان کی طرح ترکی کے مسلمانوں سے بڑی ہمدردی تھی آپ نے بانگ درا کی نظموں میں اس جذبہ کا مکمل اظہار کیا ہے جب تحریک خلافت چلی تو آپ خلافتی کمیٹی کے رکن بن گئے خلافت کے جلسوں میں نظمیں پڑھیں اور تقاریر کیں لیکن بعد ازاں خلافت کمیٹی کی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا لیکن تحریک خلافت کے مقاصد، ترکی کی سالمیت، مقامات مقدسہ کی حفاظت جیسے امور سے مسلسل اتفاق کرتے رہے۔ تاہم "خلافت" کی بعض چیزیں اقبال کو ناپسند رہیں مثلاً گاندھی کی قیادت، خلافت کیلئے ہندوؤں اور انگریزوں سے مدد لینا آپ نے اسے خلافت کی گدائی سے تعبیر کیا۔ اس کے مقابلہ میں آزادی اور مسلح جدوجہد کو ترجیح دیتے تھے۔ اقبال گاندھی کے "سوراج" سے بھی متفق نہ تھے۔ ترک موالات میں علماء کی رائے کو ترجیح دینا چاہتے تھے لیکن مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی کے پس منظر میں تعلیمی بائیکاٹ سے متفق نہ تھے ہجرت کے بارے میں اقبال کا رویہ بہت واضح نہ تھا۔ تاہم "قیاس" یہ ہے کہ آپ اس تحریک کے حق میں نہ تھے۔ لیکن آپ نے اپنے کسی نثری یا شعری اقتباس میں اس کی تائیدی یا تردیدی میں کوئی بیان نہ دیا۔ موپلا بغاوت جو تحریک خلافت کے اجزاء میں ایک افسوسناک جز ہے بھی آپ کا کوئی تاثر دستیاب نہ ہو سکا۔

دوسری طرف مولانا اشرف علی تھانوی بھی تحریک خلافت کے مقاصد، خلافت کی سالمیت، ترکی و ایران کے علاقائی تحفظ اور مقامات مقدسہ کے احترام چاہتے تھے آپ نے اپنے ملفوظات میں ان مقاصد کا متعدد بار ذکر کیا ہے۔ لیکن آپ کو اس تحریک پر متعدد اعتراضات تھے اور نہایت سخت اعتراض تھے چند ایک کا تفصیل سے ذکر آپ نے ملاحظہ فرمایا ہے۔ آپ نے ابتداء سے انتہا تک اس تحریک کے لائحہ عمل اور طریق کار سے اختلاف کیا تھا۔ اور موقع بہ موقع آپ نے ان پر تنقید کی اور اصلاحات تجویز فرمائیں اس مخالفت کے عوض آپ نے بڑے بڑے الزامات سہے تھے۔ قتل کی دھمکیاں، آپ کے خادموں اور نمازیوں تک پر ڈورے ڈالے گئے۔ لیکن آپ اپنے موقف سے ایک انچ بھی نہ ہٹے۔ آپ کے اعتراضات کا اجمال یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔



1- تحریک خلافت وغیرہ میں حدود شرعیہ کا خیال نہیں رکھا گیا۔ آپ نے ہر قدم پر حدود شرعیہ کی پابندی کی تلقین فرمائی ہے۔
2- گاندھی سے آپ کو سخت نفرت تھی، تحریک کی قیادت گاندھی کے ہاتھوں میں تھی یہ آپ کو بہت بڑا اعتراض تھا۔ علامہ اقبال بھی گاندھی کی قیادت سے نالاں تھے۔
3- مولانا کو اس تحریک کے مفید ہونے کے بارے میں شرح صدر نہ تھا۔ گویا علامہ اقبال والی "بے یقینی" تھی۔ علامہ نے بال جبریل کے ایک شعر بے یقینی کو موت سے بدتر کہا ہے۔ مولانا اس فضا میں کام نہیں کر سکتے تھے۔
4- مولانا گاندھی کے فلسفہ "سوراج" سے بالکل اتفاق نہ کرتے تھے۔ کانگرس کو کمیونزم کے حامی جماعت خیال کرتے تھے۔
5- مولانا کا خیال تھا کہ کسی بھی تحریک کی کامیابی کیلئے اتحاد باہمی اور امیر کی اشد ضرورت ہوتی ہے۔ یہ تحریک ان دونوں ضرورتوں سے محروم تھی۔ نیز قہر و قوت کا التزام بھی ایک لازمی امر ہوتا ہے۔
6- مولانا کو اس تحریک پر ایک بڑا اعتراض اس کے بے نظم اور افراتفری سے تھے۔ آپ نے اس بے نظمی کو ہنگامہ اور ہڑبونگ سے تعبیر کیا ہے کوئی کلیہ، قاعدہ نہ تھا اس حالت میں نتائج کا برآمد ہونا ایک خوش فہمی کے سوا اور کیا تھا۔
7- اس تحریک کو تقویت دینے کیلئے گاندھی و آزاد وغیرہ ترک موالات اور ہجرت کے پروگرام قوم کو دیئے یا ان کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ مولانا تھانوی ان کو بالکل پسند نہ کرتے تھے۔ نہ شرعی طور پر ان کو جائز سمجھتے تھے۔ اور سیاسی طور پر روا جانتے تھے۔ بلکہ ان کو مسلمانوں کا سیاسی، معاشی، تمدنی اور تعلیمی قتل کے مترادف خیال کرتے تھے۔

مولانا آخر وقت تک اپنے انہیں خیالات پر ثابت قدم رہے۔ جو آپ نے ابتداء میں غور و فکر کے بعد اختیار کئے۔ وقت اور حالات نے ثابت کر دیا کہ آپ کا نقطہ نظر بالکل درست تھا۔ وہ تمام لوگ جو آپ سے اختلاف کرتے تھے۔ گستاخیاں کرتے تھے۔ آخر کار ان کو اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ معافیوں کے طلب گار ہوئے اور آپ نے ان کو معاف کر دیا۔ مولانا کی ایک بہت بڑی خصوصیت جو ان تحریکات میں کھلی ان کی مستقل مزاجی اور حقیقت پسندی تھی۔ علامہ اقبال مسلمانوں کی محبت میں اور اسلام فلاح و بہبود کے تصور جذباتی انداز بھی اختیار کر لیتے تھے۔ پھر بعد ازاں نظر ثانی بھی فرماتے تھے۔ مولانا تھانوی کے ایسا نہیں ہوتا وہ معاملات کو بڑے غور سے دیکھتے ہیں ان کا شرعی اعتبار سے تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔ اور پھر پختہ کار اور کہنہ مشق سیاست دان کی طرح ایک رائے اختیار کرتے ہیں پھر اسی پر جمے رہتے ہیں۔ اسی لئے آپ فرماتے ہیں کہ اللہ کے فضل سے مجھے اپنی رائے میں تبدیلی کی ضرورت محسوس نہ ہوتی دوسرے ہی قائل ہوتے ہیں۔



مسلم لیگ اور قائداعظم
علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی

مسلم لیگ پاکستان کی بانی جماعت ہے اگرچہ اس کے مقاصد میں اس وقت پاکستان کا ایجنڈا نہ تھا۔ [1] لیکن قدرت نے اس کی قسمت میں یہ سعادت لکھ دی تھی۔ حالات و واقعات ایسے بنتے چلے گئے کانگرس اور اس کی حامی جماعتیں اور گروہ اپنے مقاصد میں ناکام ہو گئے اور برصغیر ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم ہو کر رہا۔ یہ جماعت 30 دسمبر 1906ء کو ڈھاکہ میں قائم ہوئی اس کے محرم نواب سلیم خان تھے۔ یہ سرسید کے منہاج پر ہندوستان میں مسلمانوں کی پہلی باقاعدہ سیاسی تنظیم تھی [2]۔ جب کہ ہندوؤں کی نمائندہ سیاسی تنظیم "کانگرس" 1885ء میں قائم ہو چکی تھی۔ [3]۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مسلم لیگ کانگرس سے 79 سال بعد قائم ہوئی بہرحال اگر یہ تنظیم نہ ہوتی تو ہندوستان کبھی تقسیم نہ ہوتا۔ یہ جماعت مزید کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے اور نہ اس کی تاریخ دہرانا ہمارا مقصد ہے۔ لہٰذا ہم بلا تمہید اپنے موضوع کی طرف آتے ہیں یعنی مسلم لیگ اور قائداعظم کے بارے میں علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے افکار و نظریات اور خدمات وغیرہ۔

مسلم لیگ اور قائداعظم مولانا تھانوی کی نظر میں :

یہ امر کوئی غیر معروف نہیں ہے کہ اقبال نے نظریہ پاکستان پیش کیا اور مصور پاکستان کا لقب پایا۔ مولانا تھانوی کے بارے میں بھی ایسی شہادتیں موجود ہیں کہ ان کے ذہن اور افکار میں ایسا خیال موجود تھا۔ اور آپ نے 1928ء میں اپنی ان تمناؤں کا اظہار بھی کیا۔ آپ جانتے ہیں کہ مولانا تھانوی عمر بھر کانگرس، گاندھی اور ہندوؤں سے اپنے نظریاتی اختلاف کو تسلسل سے بیان کرتے رہے دوسری طرف آپ نے متعدد بار اپنی خواہش کا اظہار کیا کہ خالص مسلمانوں کی اپنی جماعت کا ہونا ضروری ہے۔ اور جب مسلم لیگ قائم ہوئی تو آپ نے کانگرس کے مقابلہ میں اس کی حمایت کی اور اس میں شمولیت کے فتویٰ جاری کئے۔ نیز اس کے ساتھ ساتھ کانگرس میں مسلمانوں کی شرکت کو ان کے لئے مضر قرار دیتے رہے۔ آپ نے قائداعظم کے نام متعدد خطوط تحریر کئے۔ قیام پاکستان کی پیشین گوئی فرمائی قائداعظم کی خدمت میں متعدد وفود ارسال کئے قائداعظم ان وفود سے بڑے خلوص اور اہتمام سے ملاقات کیا کرتے تھے۔ غرض یہ بات ثقہ والوں سے ثابت ہے کہ تھانوی "مسلم لیگ" کو مسلمانوں کی نمائندہ جماعت سمجھتے تھے اور مسلمانوں کو اس میں شرکت پر آمادہ کرتے۔تھے۔ بعد ازاں مولانا شبیر احمد عثمانی، ظفر احمد عثمانی، مفتی محمد شفیع [4]۔ نے قیام و ترقی پاکستان کے لئے گرانقدر

---

[1]۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، طبع اول 1987ء جلد اول، مقالہ "مسلم لیگ"، ص 71۔ [2]۔ ایضاً ص 64۔

[3]۔ کانگرس انگریزوں نے قائم کی اور اس کا پہلا اجلاس 28 دسمبر 1885ء کو بمبئی میں ہوا (پاکستان ناگزیر تھا ص 33) طفیل منگوری لکھتے ہیں کہ اس سے پہلے بھی بعض ہندو سیاسی تنظیمیں موجود تھی، 1987ء میں بنگال میں انڈین ایسوسی ایشن 1884ء میں مہاجن سبھا قائم ہو چکی تھی۔ (مسلمانوں کا روشن مستقبل ص 270)۔

[4]۔ دیکھئے حافظ اکبر شاہ بخاری کا مضمون "ماہنامہ البلاغ" کراچی، کا "مفتی اعظم نمبر" ص 819۔ یہ نمبر مولانا مفتی محمد شفیع کی ہمہ جہتی شخصیت کے تعارف کیلئے بے نظیر دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ نیز دیکھئے "بیس مردان حق"، مرتبہ مولانا عبدالرشید. مکتبہ رشدیہ، لاہور، اشاعت اول جمادی الثانی / اکتوبر 1996ء، جلد دوم کے مقالات، مفتی محمود اشرف، مولانا عبداللہ معین، صوفی محمد اقبال

کارنامے سرانجام دیئے۔ مولانا کی ملی و دینی خدمات کی ایک جھلک ماہنامہ "البلاغ" کراچی کے خصوصی نمبر "مفتی اعظم نمبر" میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے علماء کی انہیں خدمات کے اعتراف میں قائداعظم نے ملک کے دونوں حصہ مشرقی پاکستان اور مغربی پاکستان میں رسم پرچم کشائی کیلئے مولانا تھانوی کے تربیت یافتہ جید علماء مولانا شبیر احمد عثمانی اور مولانا ظفر احمد عثمانی کو منتخب فرمایا۔ مسلم لیگ نے مولانا تھانوی کی وفات پر ایک تعزیتی قرار داد میں آپ کی خدمات کو خراج تحسین پیش کیا۔ اس اجمال کی کچھ تفصیل ملاحظہ کیلئے حاضر ہے۔

مسلم لیگ بہرحال مسلمانوں کی جماعت ہے :

مولانا اشرف علی تھانوی کانگرس کو خالص ہندوؤں کی جماعت قرار دیتے تھے اور مسلمانوں کو اس میں شرکت سے منع کرتے تھے۔[1] جب کہ مسلم لیگ کو خالص مسلمانوں کی نمائندہ جماعت خیال کرتے تھے اور مسلمانوں کو اس میں شرکت کی تلقین کرتے تھے۔ خواجہ عزیز الحسن صاحب مجذوب جو آپ کے انتہائی مقرب اور خواص میں سے تھے۔ اور جنہوں نے "اشرف السوانح"[2] کے نام سے مولانا کی ابتدائی و اولین سوانح مرتب کی ہے۔ مولانا کی وفات کے وقت آپ کے ساتھ رہے۔ یہی خواجہ عزیز الحسن لکھتے ہیں کہ "آپ کبھی اس کے مؤید نہیں رہے کہ مسلمانوں کانگرس میں شریک ہوں۔ اس بنا پر کہ مسلم لیگ بہرحال مسلمانوں کی جماعت ہے۔ مسلمانوں کی جداگانہ تنظیم کی حامی ہے۔ اسلامی طریقے پر مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کی دعویدار ہے۔ آپ اس کے موید تھے کہ سیاسی جماعت کے طور پر مسلمانوں کو اسی جماعت میں شامل ہونا چاہیے۔"[3]

جمیعت علماء ہند اور مسلم لیگ سے استفسارات :

1935ء میں قائداعظم اور علامہ اقبال نے مسلم لیگ کو عوامی بنیادوں پر منظم کرنا شروع کیا تو عوام کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی۔ علماء کی اکثریت چونکہ کانگرس کی حامی تھی اس لئے مسلم لیگ کے بارے میں علماء کی تائید کیلئے عوام الناس علماء تھانہ بھون کی طرف متوجہ ہوئے۔ چنانچہ مولانا تھانوی نے جمیعت العلماء ہند[4] اور مسلم لیگ[5] کو چند سوالات جاری کئے۔ جمیعت نے ان سوالات کا کوئی جواب نہ دیا۔ جب کہ مسلم لیگ کی طرف سے نواب محمد اسمعیل صدر مسلم لیگ

---

[1] الافاضات الیومیہ، جلد اول، حصہ اول، ص 90۔

[2] یہ سوانح چار جلدوں میں ہے اس کے تین حصے مولانا تھانوی کی حیات ہی میں مرتب ہوئے ان کے بارے میں مولانا خود فرماتے ہیں کہ "واقعات کے مضمون میں امید ہے مبالغہ یا غلو نہیں ہے کیونکہ مولف مجھ سے تحقیق کرتے رہے۔ اور لکھ کر دکھلاتے بھی رہے" (کشف حقیقت اشرف السوانح (مقدمہ) اشرف السوانح، حصہ اول ص 4) اس کتاب کا چوتھا حصہ "خاتمہ السوانح" کے نام سے مشہور ہے۔ جو حضرت کی وفات کے بعد مرتب ہوا۔ اس میں مولانا کی زندگی کے آخری واقعات و حالات جمع کر دیئے گئے۔ مولانا تھانوی پر لکھی جانے والی تمام کتب پر یہ مرجع و ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

[3] "خاتمہ السوانح"، ص 81۔

[4] یہ پانچ یا چھ سوالات تھے، مولانا ظفر احمد عثمانی نے مرتب کئے۔ مولانا نے ان کو ضروری اصلاح کے بعد ارسال فرمایا لیکن مولانا کی متعدد یاد دہانیوں کے باوجود جمیعت نے ان کا جواب نہ دیا۔ (مفتی محمد شفیع، افادات اشرفیہ در مسائل سیاسیہ" دیوبند، 1365ھ، ص 53 تا 56)۔

[5] یہ گیارہ سوال تھے جو مسلم لیگ کی تحریک کے آغاز ہی میں نواب محمد اسمٰعیل خان کو ارسال کئے۔ (پاکستان ناگزیر تھا ص 375)۔



یوپی کی ہدایت پر سید ریاض حسن [1] نے ان سوالات کا مفصل جواب دیا۔ مولانا نے ان جوابات سے اتفاق کیا اور مسلم لیگ کی تائید کا وعدہ فرمایا [2]۔ سید ریاض حسن نے اپنی کتاب میں بھی اس استفسار کا ذکر کیا ہے۔

"مسلم لیگ کی تحریک کے آغاز ہی میں مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے صوبہ مسلم لیگ یوپی کے صدر کو جو کہ نواب محمد اسماعیل خان تھے ایک استفسار بھیجا جس میں غالباً گیارہ سوالات تھے یوپی مسلم لیگ کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا حضرت مولانا مرحوم کو بالکل اطمینان ہو گیا اس کے بعد آپ نے اپنے دائرہ اثر کے لوگوں کو ہدایت فرمائی کہ وہ مسلم لیگ میں شریک ہوں جس میں بہت سے صاحب مرتبہ علماء تھے" [3]۔

رسالہ "الطریق الامم فی شرائط اتحاد الامم" [4]۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے (شوال ۱۳۵۷ھ) میں **الطریق الامم فی شرائط اتحاد الامم"** کے عنوان سے ایک رسالہ تحریر کیا اس میں کانگرس سے مسلمانوں کے اتحاد کے مسئلہ پر بحث فرمائی ہے۔ اور دلائل شرعیہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ کانگرس سے اتحاد جائز نہیں ہے اس لئے مسلمانوں کو بجائے اس جماعت کے مسلم لیگ میں شامل ہونا چاہیے۔" [5]۔

رسالہ "تنظیم المسلمین" [6]۔

کانگرس اور مسلم لیگ میں شرکت کے بارے میں مولانا نے متعدد مفید رسائل تصنیف فرمائے۔ اس سلسلہ کا ایک اہم ترین رسالہ **"الصدق والصواب والتنبہ بتنظیم المسلمین"** کے نام سے مشہور ہے۔ اس رسالہ کے محرک "مولانا منفعت علی" [7]۔ ممبر مسلم لیگ سہارنپور تھے آپ نے 5 فروری 1938ء کو مولانا کی خدمت میں ایک طویل استفسار ارسال کیا [8]۔

1۔ سید ریاض حسن قائداعظم کے معتمد رفقاء میں سے تھے آپ نے دہلی سے ہفت روزہ 1936ء "منشور" جاری کیا جو بعد ازاں روزنامہ میں تبدیل ہوا اور ستمبر 1947ء تک دہلی سے باقاعدہ شائع ہوتا رہا۔ اس اخبار کے مدیر کی حیثیت سے آپ ممتاز مسلم لیگی زعما کے بہت قریب رہے۔ آپ یوپی مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ، یوپی لیگ ورکنگ کمیٹی اور آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کے رکن بھی تھے اس استفسار کا جواب آپ نے یوپی مسلم لیگ کی رکنیت کے حوالہ سے دیا تھا (پاکستان ناگزیر تھا دیباچہ اشاعت اول 18 جولائی 1967ء۔

2۔ دیکھئے مکتوب سید ریاض حسن بنام پروفیسر احمد سعید محررہ 15 مارچ 1965ء مشمولہ، مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی، ص 109۔

3۔ پاکستان ناگزیر تھا ص 375۔

4۔ یہ رسالہ امداد الفتاویٰ جلد چہارم (مرتبہ مولانا مفتی محمد شفیع ادارہ اشرف العلوم، کراچی، سن ندارد، کے صفحات 572 تا 575 پر دیکھا جا سکتا ہے۔

5۔ مولانا اشرف علی تھانوی، امداد الفتاویٰ، جلد چہارم، ص 574۔

6۔ رسالہ بھی "امداد الفتاویٰ" جلد چہارم کے صفحات 580 تا 585 پر ملاحظہ کریں۔

7۔ آپ رمضان المبارک ۱۳۵۶ھ میں یوپی مسلم لیگ کے لئے سہارنپور کے ایک حصہ سے منتخب ہوئے اس موقعہ پر مولانا تھانوی نے مسلم لیگ کی حمایت میں فتویٰ جاری کیا جس کی وجہ سے موصوف 5 فروری 1936ء کو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی، ص 120)

8۔ دیکھئے رسالہ "تنظیم المسلمین" مشمولہ امداد الفتاویٰ، جلد چہارم، ص 580 تا 582۔



اس استفسار کے چند حصے قابل ملاحظہ ہیں۔

"سیدی و مولائی دام مجدکم السلام علیکم ورحمتہ وبرکاتہ، آج کل ہندوستان میں دو سیاسی جماعتیں ہیں ایک کانگرس اور دوسری مسلم لیگ، کانگرس کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ملک کی واحد نمائندہ جماعت ہے اور ہر شخص کو بلا تفریق مذہب وملت اس جماعت کا ممبر ہونا چاہیے۔ اور اس جماعت کے ہوتے ہوئے کسی دوسری سیاسی جماعت میں شریک نہ ہونا چاہیے اور سب یک جا ہو کر ملک کو آزاد کرائیں۔ مسلم لیگ خالص مسلمانوں کی جماعت ہے اور اس کا نصب العین بھی ملک کو آزاد کرانا ہے۔ مگر اس کا یہ دعویٰ ہے کہ مسلمانوں کے کچھ ایسے حقوق ہیں کہ جن کے تحفظ کے لئے اس جماعت کا علیحدہ نظام وقیام ضروری ہے اور واقعہ یہ ہے کہ دونوں جماعتیں سیاسی ترقی میں ایک دوسرے کی شرکت میں کام کر سکتی ہے مگر کانگرس میں مدغم ہو کر وہ خاص حقوق محفوظ نہیں رہ سکتے مسلم لیگ کی قیادت اس وقت مسٹر محمد علی جناح کے ہاتھ میں ہے گر مسٹر محمد علی جناح آبائی شعبی ہیں مگر غیر متعصب ہیں اور گو کوئی متقی شخص نہیں لیکن سیاست میں بہترین شخص سمجھے جاتے ہیں اس کے کانگرس والے بھی معترف ہیں حضرات علماء کے اس اختلاف رائے کی وجہ سے عوام کو رائے قائم کرنا مشکل ہے اس لئے دریافت طلب ہے کہ حضرت مولانا اقدس کے نزدیک دونوں مذکورہ بالا جماعتوں میں سے مسلمانوں کو کس جماعت میں شرکت اختیار کرنا چاہیے"[1]۔

مولانا نے اس استفسار کے جواب میں رسالہ "تنظیم المسلمین"[2]۔ لکھا مولانا اس رسالہ میں مذکورہ بالا استفسار کا ذکر کرنے کے بعد مسلمانوں کی تنظیم جو احکام شرعیہ کے موافق ہو کر ضروری قرار دیا ہے۔ بعد ازاں آپ نے مسلم لیگ میں مسلمانوں کی شرکت پر فتویٰ دیتے ہوئے لکھا ہے۔

"مسلمان اطمینان اور توکل کے مسلم لیگ میں شامل ہو جائیں"

"کہ شرح صدر کے ساتھ میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ مسلمانوں کو اطمینان و توکل کے ساتھ مسلم لیگ میں داخل ہو جانا چاہیے پھر ان میں جو اہل قوت اور اہل اثر ہیں ان کو اپنی قوت کے دائرہ اثر سے اس کی اصلاح کی کوشش کرنی چاہیے اور جو اہل قوت نہیں وہ اہل قوت کو وقتاً فوقتاً یاد دہانی کرا کے تقاضے کے ساتھ ان سے اصلاح مطلوب کی درخواست کرتے رہیں۔ اور اصلاح کے طریقوں میں علماء محققین سے مدد لیتے رہیں جو علماء اس میں شریک ہوں ان سے علمی و عملی دونوں قسم کی امداد حاصل کریں اور جو کسی مصلحت یا عذر سے باضابطہ شریک نہ ہوں ان سے صرف علمی مدد لیں یعنی ان سے واقعات ظاہر کر کے احکام شرعیہ معلوم

1۔ تنظیم المسلمین، مشمولہ امداد الفتاویٰ، جلد چہارم، ص 260،581،582۔

2۔ مولانا تھانوی نے رسالہ تھانہ بھون میں 19 ذی الحجہ ۱۳۵۶ھ مطابق ۱۰ فروری 1938ء کو تحریر کیا یعنی مولانا منفعت عمل کے استفسار کے ٹھیک پانچ دن بعد آپ نے جواب لکھ دیا (یہ رسالہ "رسالہ النور ذیقعدہ ۱۳۵۶ھ" میں شائع ہوا) دیکھئے۔ امداد الفتاویٰ، جلد چہارم، ص 583۔



معلوم کرتے رہیں اور ان کے موافق مسلم لیگ کی حالت کو درست کرتے رہیں۔[1]

فتویٰ کے آخر میں فرمایا "اگر کانگرس مسلم لیگ سے اتحاد کی طرف مائل ہو تو بھی اپنی تنظیم کو قوت و استقلال کے ساتھ قائم رکھیں۔ اس کو کمزور نہ کریں اور نہ کانگرس میں مدغم کریں۔ نیز فرمایا کہ بالفرض اگر مسلم لیگ کی اصلاح کے قبل یا بعد اور کوئی جماعت مسلمہ منتظمہ صاحب قوت صاحب اثر تیار ہو جائے تو اس صورت میں مسلم لیگ اور وہ جماعت اشتراک عمل سے کام کریں تاکہ مسلمانوں میں باہم افتراق پیدا نہ ہو"[2]

"تعلیم المسلمین اور تفہیم المسلمین"

مولانا کے اس مفصل فتویٰ کے بعد ابہام کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ مولانا مسلم لیگ کی ترقی و اصلاح کے خواہاں تھے۔ مولانا نے اس کے لئے مزید رسائل تصنیف فرمائے "تنظیم المسلمین" کے پانچ دن بعد ایک اور رسالہ "تعلیم المسلمین"[3] کے نام سے لکھا جس میں احکام دین کی تعلیم و تبلیغ کی ضرورت کا احساس دلایا گیا ہے۔ اسی سلسلہ کی ایک اور اہم کڑی رسالہ "تفہیم المسلمین"[4] ہے۔ مولانا اس رسالہ کی تمہید میں فرماتے ہیں۔

"تنظیم المسلمین میں مسلمانوں کی تنظیم کا طریقہ بیان ہوا ہے۔ "تعلیم المسلمین" میں علماء کو مشورہ دیا گیا ہے خواص و عوام تک احکام اسلام پہنچانے کا فریضہ سرانجام دیں اور اس کے لئے ایک "نظام" بھی بتلا دیا گیا پھر غور کرنے سے یہ بات ذہن میں آئی کہ اس وقت فضاء زمانہ کا مقتضاء یہ ہے کہ "احکام الہیہ" کے پہنچانے کا کام ہر مسلمان اپنے ذمے لازم سمجھے اور ہر شخص اس دھن میں لگ جائے پس اس کیلئے ایک دستور العمل رسالہ "تفہیم المسلمین" میں وضع کر دیا گیا ہے"[5]

---

[1] رسالہ تنظیم المسلمین "مشمولہ" "امداد الفتاویٰ" جلد چہارم، ص 584۔

[2] ایضاً ص 585۔

[3] یہ رسالہ بھی امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں صفحات 586 تا 590 پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

[4] یہ رسالہ آپ نے ۲۳ ذالحجہ ۱۳۵۶ مطابق ۲۴ فروری 1938ء مقام تھانہ بھون میں تحریر فرمایا آج کل امداد الفتاویٰ کی جلد چہارم کی زینت ہے (صفحات 590-593)

[5] رسالہ تفہیم المسلمین مشمولہ "امداد الفتاویٰ" جلد چہارم، ص 590۔



مسلم لیگ کی تنظیم نو اور مولانا تھانوی کا کردار :

اس رسالہ "تفہیم المسلمین کی ایک جز ہماری توجہ کی طالب ہے۔ مولانا اپنے اصول تبلیغ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"بستی کے ایک بااثر دیندار کو یا چند بااثر زمینداروں کی جماعت کو اپنا بڑا بنالیا جائے جن کا کام یہ ہو کہ لوگوں میں اتحاد و اتفاق قائم رکھیں اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کو رواج دیں اور جب کسی معاملہ میں نزاع ہو تو شریعت کے موافق علماء سے پوچھ کر اس کا فیصلہ کر دیں اور سب اس فیصلہ کی تائید کریں[1]۔

مولانا نے اس جز کے جملہ "جماعت کو اپنا بڑا بنالیا جائے" یہ حاشیہ مرقوم فرمایا ہے۔

"جس بستی میں مسلم لیگ کا دفتر موجود ہو اور وہ مقامی صدر مسلم لیگ دیندار و بااثر ہو تو اس کو سب بستی والے اپنا بڑا سمجھیں اور اگر وہ دیندار نہ ہوں تو اس سے کہا جائے کہ اگر آپ پابندی احکام اسلام کا وعدہ کریں تو ہم آپ کو اپنا بڑا بناتے ہیں ورنہ دوسروں کو اپنا بڑا بنائیں گے یقین ہے کہ اس کے بعد وہ دیندار بن جائے گا تو اسی کو بڑا بنالیں"[2]۔

مولانا تھانوی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مسلم لیگ کی جڑیں عوام میں دیکھنا چاہتے تھے۔ اور آخر کار مولانا کی دعائیں اور دواؤں کی وجہ سے مسلم لیگ ایک عوامی جماعت بن گئی۔ مولانا نے عوام الناس کو تعلیم دیں کہ وہ مسلم لیگ کو اپنی متفقہ علیہ جماعت تسلیم کر لیں۔ اقبال نے قائداعظم کو خطوط لکھے کہ مسلم لیگ کو عوام کی جماعت بنانا بہت ضروری ہے۔ لیکن آپ نے اس آئین میں ترمیم کا مشورہ دیا۔ جب کہ مولانا نے اس امر میں براہ راست عملی اقدام کیا۔

مسلم لیگی امیدواروں کی حمایت :

رمضان ۱۳۵۶ھ میں یوپی اسمبلی کے لئے سہارنپور کے حلقہ انتخاب میں مسلم لیگ اور کانگرس کا میدان لگا۔ مسلم لیگ کے امیدوار "مولانا منفعت علی" تھے۔ جب کہ کانگرس کے امیدوار "چوہدری ظفر احمد" تھے سہارنپور علماء کا اثر و رسوخ بہت زیادہ رہا ہے۔ اب تک سہارنپوری علماء معروف چلے آتے ہیں۔ اس موقعہ پر جب مولانا تھانوی سے استفسار ہوا تو آپ نے فرمایا "جو شخص کانگرس کے موافقت میں ممبری کا ساعی ہے۔ وہ مسلمانوں کا خیر خواہ نہیں ہو سکتا لہٰذا میری رائے ہے کہ مسلم لیگ کے امیدوار کو ووٹ دینا جائز بلکہ افضل ہے[3]۔

اسی طرح 1937ء جھانسی میں کانگرس اور

---

[1] رسالہ "تفہیم المسلمین"، مشمولہ "امداد الفتاویٰ"، جلد چہارم، ص 592۔

[2] ایضاً حاشیہ، ص 592۔

[3] افادات اشرفیہ و مسائل سیاسیہ، ص 66۔



مسلم لیگ کا مقابلہ ہوا مولانا تھانوی نے مولانا شبیر احمد عثمانی کے مشورہ سے جھانسی کے لوگوں کو تار دیا کہ "وہ کانگرس کو ووٹ نہ دیں" جھانسی کا یہ انتخاب بھی اللہ کی مدد سے مسلم لیگ نے جیت لیا۔ [1] مولانا تھانوی کی اس سیاست کے ہندوستان کے طول عرض میں بڑے دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ 1945ء میں مرکزی و صوبائی اسمبلیوں میں آپ کے دست راست مولانا شبیر احمد عثمانی نے کانگرس کے مقابلہ میں مسلم لیگ کی حمایت میں فتویٰ دیا۔ آپ نے "منشور" دہلی کے اخبار کی 12 نومبر 1945ء کی اشاعت میں یہ بیان دیا۔ "میرے نزدیک مسلم لیگ کی جانب کو ترجیح ہے لہٰذا شخصیات سے بے پرواہ ہو کر اس کے نامزد کردہ امیدوار کو ووٹ دیں" [2] اسی بیان میں آپ نے مزید فرمایا۔

"اس وقت مسلم لیگ جس اصول پر الیکشن لڑ رہی ہے۔ وہ عقل اور شرعی حیثیت سے مرجع اور بے غبار ہے۔ اگر مسلم لیگ موجودہ الیکشن میں ناکام ہو گئی تو قومی اندیشہ ہے کہ ایک سچا اصول ہی ہمیشہ کیلئے دفن ہو جائے اور مسلمانوں کے قومی و سیاسی استقلال کی آواز فضا ہندوستان میں پھر کبھی نہ سنائی دے" [3]

مولانا عثمانی نے لیاقت علی خان کی کامیابی میں کلیدی کردار ادا کیا نواب زادہ کا حلقہ انتخاب ضلع سہارنپور تھا جو علماء کا گڑھ تھا خاص طور پہ یہاں مولانا حسین احمد مدنی کا اثر بہت زیادہ تھا۔ پھر کانگرس نے اپنی ساری ہائی کمان [4] اس حلقہ میں اتار دی کانگرس نہیں چاہتی تھی کہ نواب زادہ جو آل انڈیا مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری تھے اس حلقہ سے منتخب ہوں۔ پھر کانگریسی امیدوار محمد احمد کاظمی بڑی شہرت کے حامل تھے۔ ان تمام حالات نے لیاقت علی خان کو پریشان کر دیا۔ آخر ایک دن مجسمہ حزن و ملال بنے ہوئے علامہ شبیر احمد عثمانی کی خدمت میں دعا کیلئے حاضر ہوئے۔ تو مولانا نے والہانہ انداز میں فرمایا۔

"نواب زادہ صاحب ہم نے واحدانیت اور رسالت کا علم بلند کیا ہے اگر خدانخواستہ ہمیں ناکامی ہوئی تو ہم سمجھ لیں گے کہ ہماری کسی خامی کی وجہ سے تمام تر سعی بارگاہ الٰہی میں نامشکور ہو گئی۔ اللہ پر بھروسہ کیجئے اور تائید غیبی کا انتظار کیجئے" [5]

الیکشن ہوا اور مسلم لیگ 221 ووٹوں سے جیت گئی۔ [6]

---

[1] مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی، ص 127۔

[2] حیات عثمانی، ص 489۔

[3] ایضاً۔ ص 490۔

[4] پنڈت نہرو، سردار پٹیل وغیرہ کانگریسی امیدوار کی مہم چلا رہے تھے۔ ادھر مولانا شبیر احمد عثمانی کے علاوہ قابل ذکر شخصیت "سردار عبد الرب نشتر" تھے جو دیوبند میں مولانا عثمانی کے مہمان تھے۔ یہ ساری روائیداد بعنوان "لیاقت علی خان کا ایک عظیم انتخابی معرکہ" روزنامہ نوائے وقت کی اشاعت ۱۰ رمضان المبارک ۱۳۹۲ھ مطابق ۱۱ اکتوبر ۱۹۷۲ء بروز جمعرات میں شائع ہوئی (حیات عثمانی، ص 499 تا 503-)

[5] حیات عثمانی، ص 500۔

[6] ایضاً۔



مسلم لیگ کے اجلاسوں میں مولانا تھانوی کے پیغامات :

آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس پٹنہ 27-26 دسمبر 1938ء)

مولانا اپنی دینی و سیاسی بصیرت سے یہ بات جان گئے تھے کہ آخر کار مسلم لیگ اپنے مقاصد میں کامیاب ہو جائے گی۔ اس لئے آپ نے مسلم لیگ کے ارکان اور قائداعظم کی دینی تربیت کا ایک جامع پروگرام بنایا۔ اور علماء پر مشتمل وفود قائداعظم کے حضور اور مسلم لیگ کے مختلف اجلاسوں میں بھیجے۔ ایسا ہی ایک وفد مولانا شبیر علی تھانوی صاحب، مولانا ظفر احمد عثمانی کے علاوہ متعدد علماء پر مشتمل تھا۔ دسمبر 1938ء میں پٹنہ میں قائداعظم سے ملا انہیں دنوں 26، 27 دسمبر 1938ء آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس منعقد ہو رہا تھا چنانچہ فریضہ تبلیغ سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے رموز اس وفد نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں دربار اشرفیہ کے نمائندہ کی حیثیت سے شرکت کی جہاں حضرت تھانوی کا تاریخی بیان پڑھا گیا اور اس کی مطبوعہ کی کاپیاں عوام و خواص میں تقسیم کی گئی۔ [1] مولانا تھانوی کے اس بیان کو مولانا مظہر الدین مدیر "الامان" نے اپنے اخبار میں اس نوع کی سرخی کے ساتھ شائع کیا۔ مولانا حکیم الامت کی روحانیت کی تاثیر اور قائداعظم کی تقریر" [2] ۔ مولانا تھانوی کے اس بارے میں جمیل الدین احمد صاحب [3] لکھتے ہیں۔ "جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے پٹنہ کے مسلم لیگ کے اجلاس میں مولانا اشرف علی تھانوی کا ایک تحریری بیان بہ تائید مسلم لیگ تقسیم ہوا تھا مجھے یہ یاد نہیں رہا کہ پڑھ کر سنایا گیا تھا یا نہیں [4] ۔ مولانا تھانوی کا یہ بیان مولانا ظفر احمد عثمانی نے پڑھ کر سنایا جس کا بڑا حصہ مسلمانوں کی تنظیم اور اس کی شرائط پر مشتمل تھا۔ یہ بیان روزنامہ "عصر جدید" کلکتہ کی 4 جنوری 1939ء کی اشاعت میں شائع ہوا" [5] ۔

تھانہ بھون میں مسلم لیگ کا جلسہ (یکم اپریل 1938ء) :

جھانسی کے الیکشن میں مولانا کے فتویٰ سے مسلم لیگ کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی اس خوشی میں مولانا شوکت علی اور مولانا مظہر الدین تھانہ بھون آئے مولانا کو مبارکباد دی اور ایک جلسہ کرنے کی اجازت چاہی اس موقعہ پر مولانا نے نہ صرف جلسہ کی اجازت دے دی بلکہ مولانا ظفر احمد عثمانی کو اپنی طرف سے ایک تقریر [6] کرنے کی اجازت بھی دی۔

1۔ تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 64۔

2۔ مولانا ظفر احمد عثمانی جو وفد پٹنہ کے ممبر تھے قائداعظم سے سیاست و دین کے موضوع پر گفتگو کی۔ قائداعظم کو دین سے الگ رکھنے کے قائل تھے۔ مولانا عثمانی کے دلائل سے متاثر ہوئے اور اس گفتگو کے بعد فرمایا "میری سمجھ میں اب خوب آگیا کہ اسلام میں سیاست و مذہب الگ الگ نہیں ہیں بلکہ مذہب کے تابع ہے۔ اگلے دن اجلاس میں آپ نے انہیں خیالات کا بیان کیا جس سے متاثر ہو کر مولانا نظر الدین نے قائداعظم کی تقریر کو یہ عنوان دیا (تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 66)۔

3۔ آپ تحریک پاکستان کے سرکردہ کارکن، تحریک پاکستان پر متعدد کتب کے مصنف ہیں۔ آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کے رکن تھے۔ نیز آپ نے 1936ء سے 1947ء تک کے اجلاسوں میں شرکت فرمائی۔ اس لئے ان کا بیان ہمارے موضوع کی تحقیق کیلئے بہت اہم ہے (مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی، ص 125)۔

4۔ دیکھئے مکتوب جمیل الدین صاحب بنام پروفیسر احمد سعید، محررہ 5 دسمبر 1964ء مشمولہ "مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی ص 135)۔

5۔ ایضاً، ص 136 تا 145 (متن بیان وغیرہ)۔

6۔ دیکھئے مکتوب مولانا ظفر احمد عثمانی بنام پروفیسر احمد سعید، مشمولہ "مولانا اشرف علی تھانوی" اور تحریک آزادی، ص 128۔

یہ جلسہ یکم اپریل 1938ء کو منعقد ہوا اور اس میں دس ہزار مسلمانوں نے شرکت کی۔ مولانا ظفر احمد عثمانی نے مولانا تھانوی کی یہ تحریر پڑھ کر سنائی۔

"گو میں اس وقت بظاہر جلسہ میں نہیں ہوں کیونکہ علاوہ ضعف فطری کے اپنے خاص مشاغل ضروریہ دینیہ کی وجہ سے اتنی فرصت نہیں پاتا کہ مجالس و اجتماعات میں شرکت کر سکوں اور یہ بھی واقعہ ہے کہ بس بوجہ ضعف قوائے جسمانیہ کے بھی مسلم لیگ میں عملی شرکت سے معذور ہوں مگر دل سے آپ کے ساتھ ہوں اور تمام مسلمانوں کو عموماً مشورہ دیتا ہوں کہ ہر شخص اپنی ہمت کے موافق مسلم لیگ کی ترقی اور شرعی حیثیت سے اس میں جو کوتاہی ہے اس کی اصلاح اور مسلمانوں کی تنظیم کیلئے پوری کوشش کرے اور اس کے ممبروں کی توسیع میں برابر کوشش کرتا رہے[1]۔

پیغام کے آخر میں آپ نے ممبران و کارکنان مسلم لیگ کی خدمت میں چند معروضات بھی پیش کیں ہیں۔ "جن میں ارکان اسلام اور احکام اسلام کی بجا آوری کی تلقین فرمائی اور اسوہ حسنہ کی پیروی کی تاکید کی علاوہ ازیں آپ نے اپنے رسائل "تنظیم المسلمین" اور تفہیم المسلمین" کے مطالعہ اور ان کو مقاصد لیگ میں شامل کرنے کی ضرورت پر زور دیا"[2]۔

مولانا کی اس تحریر کا ایک لفظ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ مولانا نے مسلم لیگ کو مسلمانان ہند کی واحد نمائندہ تنظیم سمجھے تھے۔ اور اس کی کامیابی کیلئے کوشاں رہے تھے۔ خود مولانا کے قصبہ تھانہ بھون کرانا اور ظفر احمد عثمانی کا حضرت کے فرمان کے مطابق تقریر پڑھ کر سنانا مسلم لیگ کی ایک بہت بڑی خدمت ثابت ہوئی اور اس جلسہ کے خصوصاً علماء ہند پر بڑے دور رس نتائج مرتب ہوئے۔

آل انڈیا مسلم لیگ، دہلی سالانہ اجلاس میں مولانا تھانوی کو دعوت شرکت 23 تا 26 اپریل 1943ء):

دہلی میں آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس 23 تا 26 اپریل 1943ء میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں مولانا تھانوی کو شرکت کی دعوت دی گئی۔ دعوت نامہ کے الفاظ یہ تھے۔

"آپ سے استدعا ہے کہ آپ اس موقعہ پر خود دہلی تشریف لا کر اپنے ارشادات سے مجلس کو ہدایت دیں تو بہت بہتر ہو لیکن اگر حضور تشریف نہ لا سکیں تو اپنا نمائندہ بھیج کر مشکور فرمائیں اور دعا فرمائیں کہ اللہ پاک اس اجتماع کے رعب سے غیر مسلموں کے دلوں کو مسحور کر دے اور ہمارا مطالبہ پاکستان بنوا دے تاکہ اسلامی سلطنت قائم ہو سکے۔"[3]

1۔ ارشادات حکیم الامت، 531۔

2۔ ایضاً۔ ص 532۔

3۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمایئے "خاتمہ السوانح"، ص 89۔



مولانا اس جلسہ میں خود شرکت نہ فرما سکے تاہم آپ نے ایک خط ارکان مسلم لیگ کے نام ارسال کیا۔ مولانا کے خط کا آغاز ان الفاظ سے ہوا ہے۔

"از ناکارہ آوارہ ننگ انام اشرف برائے نام۔ بخدمت ارکان مسلم لیگ نصرھم اللہ وانصرھم اللہ السلام علیکم! لیگ کے عزائم معلوم کرکے اس آیت پر عمل کی توفیق ہوئی **"قل بفضل اللہ و برحمتہ فبذلک فلیفرحوا"**[1]۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی عذر نہ ہوتا تو اس آیت پر بھی عمل ہوتا **"انفروا خفافا و ثقالا"**[2]۔ لیکن عذر کے سبب اس رخصت پر عمل کی اجازت مل گئی **"لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ماینفقون حرج اذا نصحوا للہ ورسولہ"**[3]۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس آیت کا شرف حاصل ہوگیا کہ اپنی دو کتابوں کا پتہ دیتا ہوں جو انشاء اللہ قیامت تک آنے والی نسلوں کے لئے پیام عمل ہے۔ ایک "حیات المسلمین"[4]۔ شخصی اصلاح کیلئے دوسری صیانۃ المسلمین "جمہوری نظام کیلئے"[5]۔

یہ دونوں کتابیں اسی دعوت کی داعی ہیں جو حضرت تھانوی نے مسلم لیگ کو 1938ء کے اجلاس پٹنہ میں پیغام میں دی تھیں[6]۔ اس دعوت نامہ کے الفاظ اور مولانا کے جوابی خط سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم لیگ مولانا تھانوی سے دینی و سیاسی امور میں رہنمائی چاہتی تھی۔

مولانا تھانوی کی وفات پر مسلم لیگ کی تعزیتی قرارداد :

مولانا تھانوی نے یہ خط اپنی وفات سے تین ماہ قبل تحریر کیا تھا۔ مولانا 19 اور 20 جولائی 1943ء کی درمیانی شب 82 برس کی عمر میں وفات پا گئے۔[7]۔ مولانا کی وفات پر ہر طبقہ کے افراد نے اپنے اپنے دکھ کا اظہار کیا۔ اس میں علماء و غیر علماء کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ مولانا کے عقیدت مند نے علی گڑھ سے ایک جریدہ میں لکھا۔ "مولانا کا ماتم عالمگیر ہے سوگواروں میں صرف جبہ و عمامہ والے ہی نظر نہیں آتے بلکہ بہت سے ہیٹ و سوٹ والے بھی ہیں۔ مسلم لیگ نے بھی آپ کی وفات پر ایک تعزیتی[8]۔ قرارداد پاس کی جس سے پتہ چلتا ہے کہ مسلم لیگ حلقوں میں

---

[1]۔ سورۃ یونس، آیت 58۔

[2]۔ سورۃ توبہ، آیت 41۔

[3]۔ سورۃ توبہ، آیت 91۔

[4]۔ یہ کتاب 25 ابواب (اجزاء ارواح) پر مشتمل ہے۔ کتاب کا اسلوب محدثانہ ہے۔ ہر روح (باب) کے آخر میں مولانا تھانوی نے اپنے دستخط فرمائے ہیں۔ کتاب کا حاشیہ عربی مولانا حافظ مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور کا تحریر کردہ ہے مقدمہ عربی (جمادی الاخری، ۱۳۴۲ھ) مولانا کا اپنا تحریر کردہ ہے۔ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند سے اول مرتبہ شائع ہوئی۔ پاکستان میں کراچی سے "ادارہ" بیگم عائشہ باوان وقف" نے آسان اردو میں شائع کیا ہے۔

[5]۔ مولانا کے مکتوب کے پورے متن کے لئے دیکھئے "خاتمتہ السوانح"، ص 90،89۔

[6]۔ تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 43۔

[7]۔ "خاتمتہ السوانح"، ص 80۔

[8]۔ ایضاً۔ ص 88۔



مولانا تھانوی کو کیا مقام و مرتبہ حاصل تھا۔ یہ قرار داد نومبر 1943ء کو پاس ہوئی۔

"آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کا یہ اجلاس حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی وفات پر گہرے رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔ مولانا مرحوم ایک جید عالم تھے انہوں نے سینکڑون کتابیں لکھی لاکھوں لوگ ان کے مرید تھے، ان کی وفات مسلم لیگ کیلئے اس وجہ سے مزید دکھ کا باعث ہے کہ مولانا کی تائید و حمایت اس کے لئے بہت مددگار ثابت ہوئی جس کی وجہ سے مسلم لیگ نے خود غرضی اور گمراہ طاقتوں کا مقابلہ کیا جو مسلمانوں کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے پر تلی ہوئی تھیں۔ کونسل کا یہ اجلاس خداوند کریم سے دعا کرتا ہے۔ کہ مولانا کی روح کو سکون پہنچے۔ اور ان کی روح بدستور ان مسلمانوں کی رہنمائی کرتی رہے جو مسلم انڈیا کی وحدت کے لئے کام کر رہے ہیں۔ کونسل کا یہ اجلاس مولانا کے خاندان اور ان کے لاکھوں مریدوں سے بھی دلی ہمدردی کا اظہار کرتا ہے"[1]

۴۔ آزاد و خود مختار مملکت اسلامیہ کا تصور :

ہندوستان میں سب سے پہلے آزاد و خود مختار مملکت کا تصور علامہ اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ آلہ آباد میں اپنے صدارتی خطبہ جو 29 دسمبر 1930ء کو پڑھا، میں پیش کیا تھا۔ اس خطبہ کے جن حصوں سے پاکستان کا تصور اجاگر ہوتا ہے۔ ان پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ اس خطبہ کی اہم ایک بات جو علامہ نے آغاز ہی میں ارشاد فرمائی ہے۔ وہ یہ ہے "اگر میں مسلمانوں کی سیاسی رہنمائی کا دعویٰ کروں تو بڑی ناروا جسارت ہوگی۔ اس کے برعکس آپ نے جو دعویٰ کیا وہ قابل غور ہے۔ "حضرات میں نہ تو کسی جماعت کا قائد ہوں اور نہ کسی کا پیروی ہوں البتہ یہ ضرور ہے کہ اسلام اور اس کی فقہ، سیاست، ثقافت، تاریخ اور ادب کا بہت قریبی نظر سے مطالعہ کرنے میں عمر کا زائد حصہ صرف کیا ہے۔[2] آپ نے اسلام کو فعال اور زندہ قوت کے طور پر پیش کیا۔[3] یہ خطبہ کی تمہید ہے جس کا مطلب بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی تقسیم اور ایک آزاد مملکت کا تصور اسی بنیاد پر پیش کیا جارہا ہے۔ آپ نے فرمایا "میں یہ دیکھنا چاہتا ہوں کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک مجموعی ریاست بنا دیا جائے۔ خواہ سلطنت برطانیہ کے اندر یا باہر اور مجھے تو یہ نظر آتا ہے کہ کم از کم شمال مغربی ہند کے مسلمانوں آخر الامر ایک ہندستان مسلم ریاست بنانی پڑے گی اور یہی ان کی تقدیر ہے"[4]

1۔ "مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی"، ص 157۔

2۔ علامہ اقبال، خطبہ آلہ آباد، مشمولہ اقبال کے ملی افکار، ص 33۔

3۔ ایضاً ص 40۔

4۔ ایضاً۔ ص 41۔



ان لائنوں میں اقبال نے پاکستان کی جغرافیائی حدود کی طرف اشارہ کیا ہے۔ آپ نے دیکھا کہ آئندہ یہ صوبے پاکستان بن گئے۔ اس مملکت سے آپ کا مدعا ہندوستان میں کوئی پریشر گروپ قائم کرنا ہرگز نہ تھا بلکہ اس مملکت کو ملت اسلامیہ کی ترقی اور نشوونما کیلئے ضروری خیال کرتے تھے آپ نے فرمایا۔

> "رائٹ آنریبل مسٹر سری نواس شاستری کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ شمالی مغربی سرحدی کے ساتھ مل کر خود مختار اسلامی ریاستیں قائم کیں جائیں ان کی اس خواہش کا اظہار کرتا ہے کہ اگر ضرورت پڑ جائے تو وہ ہندوستان کی حکومت پر دباؤ ڈال سکیں میں ان کو یقین دلاتا ہوں کہ مسلمانوں کے اس خیال سے انہوں نے جس چیز کو نسبت دی ہے۔ وہ قطعی نہیں ہے یہ تو دراصل آزاد ترقی و نشوونما کے جذبے سے ابھری ہے۔ اور جو ایسے مرکزی نظام مملکت میں ممکن نہیں ہو سکتی جس پر ہندو فرقہ پرست، اہل سیاست چھاجانا اور دوسری ملتوں پر غلبہ ہمیشہ کیلئے رکھنا چاہتے ہیں"[1]۔

آپ نے فرمایا کہ اس ہندوستان کو یہ خدشہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس نوع کی ریاستوں میں مذہبی قسم کی حکومتوں کی داغ بیل پڑ جائے گی میں پہلے بتا چکا ہوں کہ اسلام میں مذہب کا مفہوم کیا ہے اسلام ریاست کا انحصار اخلاق کے تار پور پر استوار ہوتا ہے۔ جو انسان کو انسان مانتا ہے نہ کہ مخلوق اس لئے میں ہندوستان اور اسلام دونوں کے مفاد میں یہ مطالبہ کرتا ہوں کہ مسلمانوں کی ایک مربوط ریاست قائم کی جائے۔ ہندوستان کے حق میں اس کا مطلب یہ ہوگا امن و امان اور عافیت و حفاظت جو اندرونی توازن قوت سے خود پیدا ہوگا اور اسلام کو بھی یہ موقع میسر آئے گا کہ عربی شہنشائیت نے اس پر جو چھاپ مجبوراً لگائی تھی اس سے بھی دامن چھڑالے اور اپنی فقہ تعلیم اور ثقافت کو اس طریقے سے حرکت میں لائے جو اسے اپنی اپنی اصلی روح سے پھر قریب تر کردے اور عہد حاضرہ کی روح بھی اس میں کارفرما ہو[2]۔"

خطبہ کے یہ حصے اس بات کا یقین دلاتے ہیں کہ علامہ مسلمانوں کو ایسی ریاست یا ریاستیں چاہتے تھے جو ہندوؤں کے اثر سے پاک ہوں، آزاد اور خود مختار ہوں ان میں مسلمان اپنے مذہب اور اپنی فقہ، سیاست، تاریخ اور ادب کے مطابق ترقی کے مراحل طے کریں۔ یہ تقسیم ایسی ہو کہ طاقت کا توازن بگڑنے نہ پائے یہ ہندوستان کی جملہ اقوام کیلئے امن کی ضمانت ہوگئی اس کے بعد اس امر میں کوئی اشکال باقی نہیں رہ جاتا کہ علامہ ہندوستان کے مسلمانوں کیلئے ایک الگ ملک کا مطالبہ کر رہے تھے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی کے ذہن و فکر میں بھی کسی آزاد، خود مختار اسلامی ریاست کا تصور، آرزو اور خواہش پائی جاتی تھی۔ اس ضمن میں ایک اصولی بات جس کا اس بحث کا قریبی تعلق ہے بلکہ یہ اس کا

1۔ خطبہ الہ آباد، اقبال کے ملی افکار، ص43۔

2۔ ایضاً۔ ص43،44۔



ایک جز اور بنیاد ہے کہ مولانا زندگی کے کسی حصہ میں ہندو مسلم اتحاد کے قائل رہے تھے؟ متحدہ قومیت اور دو قومی اتحاد تو دور کی بات ہے آپ نے کبھی ہندوستان کی آزادی کیلئے دونوں قوموں میں اشتراک عمل کے حامی رہے تھے؟ ان تمام استفسارات کا جواب یقینی طور پر "نہی" میں ہے۔ اس کے متعدد دلائل اور ثبوت گزشتہ بحثوں میں گزر چکے ہیں۔ گاندھی اور کانگرس کے بارے میں آپ کے افکار اعادہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ فقط اتنا عرض کرنا کافی ہوگا ہندوستان کے سیاسی و دینی، رہنماؤں میں سرفہرست جو شخص گاندھی، کانگرس اور دو قومی اتحاد کا مخالف نظر آتا ہے۔ وہ مولانا اشرف علی تھانوی ہیں۔ دوسری اہم اور ضروری بات یہ ہے کہ آپ مسلمانوں کی تنظیم اور ان کی طاقت و قوت کو ایک مرکز پر مجتمع کرنا چاہتے تھے۔ اسی لئے آپ نے "امیرالمومنین" کی اہمیت و ضرورت پر زور دیا۔ اس کے بعد ہی کوئی تحریک کامیابی سے ہم کنار ہو سکتی تھی ایک موقعہ پر آپ نے فرمایا "اگر اس مقصد میں سارے مسلمان بٹ بھی جائیں تو یہ بھی ایک سعادت ہوگی۔ لیکن اس کے لئے ایک "امیر اور" "مرکز" کا حصول اشد ضری ہے۔ اگر بنظر غور دیکھا جائے تو مولانا کے ان افکار میں ایک آزاد خود مختار ریاست کا تصور موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب مسلمانوں نے مسلم لیگ کی صورت میں ایک آزاد مسلم ریاست کی جدوجہد شروع کی تو مولانا نے ہر طرح سے اس کی حمایت کی۔

مولانا عبدالماجد دریابادی علمی و دینی حلقوں میں تعارف کے محتاج نہیں ہیں آپ اپنے علمی و دینی کارناموں کی وجہ سے اسلامی تحقیق میں ایک بڑا حوالہ تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ابتداء میں تحریک خلافت کے زبردست حامی تھے۔ بعد ازاں مولانا تھانوی کے حلقہ مریدین میں شامل ہوئے۔ انگریزی اور اردو میں قرآن کی تفسیر لکھی۔ اس تفسیر میں جابجا "مرشد تھانوی" کے حوالے مولانا سے عقیدت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ لیکن یہاں ہم اس زمانے کی بات کر رہے ہیں جب مولانا عبدالماجد مولانا حسین احمد مدنی کے ہمراہ پہلی بار مولانا تھانوی کی خدمت میں باریاب ہوئے۔ آپ نے اس موقع پر جو گفتگو سنی اس کو بعد ازاں اپنی کتاب "نقوش و تاثرات"[1] میں بیان کیا۔

> "یاد کر لیجئے کہ ۱۹۲۸ء تھا اور ایک مخاطب روزنامہ ہمدرد کا ڈائریکٹر تھا۔ صبح اور دوپہر کی ملا کر طویل صحبت میں سیاسی پہلوؤں پر گفتگو آجانا ناگزیر تھا۔ گفتگو آئی، حضرت نے اتنی معقولیت سے کی کہ ساری بدگمانیاں کافور ہو کر رہیں= کون کہتا ہے حضرت گورنمنٹی آدمی ہیں، لاحول ولا قوۃ جس نے بھی ایسا کہا جان کر بے جانے، بہرحال جھوٹ ہی کہا یہ تو خالص مسلمان کی گفتگو تھی مسلمان بھی ایسا جو جوش دینی اور غیرت ملی میں کسی "خلافتی" سے ہرگز کم نہیں۔ پاکستان کا تخیل، خالص اسلامی حکومت کا خیال، یہ سب آوازیں بہت بعد کی ہیں پہلے پہل اس قسم کی آوازیں کان میں پڑی بس صرف حضرت کو ہم لوگوں کے اس وقت کے طریق کار سے پورا اتفاق نہ تھا۔ لیکن یہ اختلاف کچھ ایسا بڑا اختلاف نہیں، نفس مقصد

---

[1] آپ نے یہ تاثرات "حکیم الامت" کے نام سے مولانا تھانوی کی سوانح میں بیان کئے ہیں۔ یہ کتاب 1927ء سے 1943ء یعنی مولانا کی وفات کے احوال پر مشتمل ہے۔ ابتداء میں مولانا کے اپنے قلم سے طبع اول اور دوم کے دیباچے میں جو بالترتیب مئی 1950ء اور جون 1964ء کے تحریر کردہ ہیں۔



یعنی کافرانہ حکومت سے گلو خلاصی اور دارالسلام کے قیام میں تو حضرت ہم لوگوں سے کچھ پیچھے نہ تھے۔ عجب نہیں جو کچھ آگے ہی ہوں"[1]۔

"یہ ہے وہاں بیان جس کی بنیاد پر جناب منشی عبدالرحمن خان مرحوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سب سے پہلے تصور پاکستان مولانا تھانوی نے پیش کیا تھا۔[2] منشی عبدالرحمن خان مرحوم نے جب مولانا عبدالماجد دریا بادی سے ان کی اس اولین ملاقات کے حوالہ سے اس بارے میں کچھ مزید وضاحت کی درخواست کی تو مولانا دریا بادی نے اپنے ایک خطہ (محررہ 22 مئی 1955ء) کے ذریعے جو معلومات فراہم کیں ان کی جزئیات سے بجاطور پر ایک اسلامی مملکت کا خاکہ ابھر کر سامنے آتا ہے۔

"حضرت کو بعض معاصر علماء کی طرح "جنگ آزادی"، "حقوق آزادی"، "آزادی وطن" وغیرہ سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ ان کے سامنے مسئلہ سیاسی نہیں تمام تر دینی تھا وہ صرف اسلام کی حکومت چاہتے تھے 1926ء میں جب پہلی حاضری ہوئی تو اس ملاقات میں حضرت نے دارالسلام کی سکیم کافی تفصیل سے بیان فرمائی تھی کہ جی یوں چاہتا ہے کہ ایک خطہ پر خالص اسلامی حکومت ہو، سارے قوانین تعزیرات وغیرہ کا اجراء احکام شریعت کے مطابق ہو، بیت المال ہو، نظام زکوٰۃ رائج ہو۔ شرعی عدالتیں قائم ہوں۔ دوسری قوموں کے ساتھ مل کر رہنے سے یہ نتائج کہاں حاصل ہو سکتے ہیں اس مقصد کیلئے تو صرف مسلمانوں ہی کی جماعت ہونی چاہیے اور اسی کو یہ کوشش کرنی چاہیے۔[2]

مولانا دریا بادی کے ان بیانات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ مولانا تھانوی کے ذہن میں ایک خاص خطہ پر خالص اسلامی حکومت کا تصور موجود تھا یہ کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ یہ خیال 1928ء سے بھی پہلے موجود تھا۔ اس کے اظہار کی نوبت اب آئی۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے تحریک خلافت وغیرہ کے زمانہ میں آپ کے اختلاف کی بنیادی وجوہات میں سے مسلمانوں کا مرکز اور امیرالمومنین کا نہ ہونا تھا اب 1928ء میں آپ نے مرکز اور امیر کے علاوہ ایک خطہ کا ذکر بھی فرما دیا اور یہی وہ تین عناصر ہیں جو ایک اسلامی مملکت کے بنیادی عناصر ہیں۔ لیکن یہاں آپ نے ان خطوں کی جغرافیائی حدود کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔ یہ کمی علامہ اقبال نے 29 دسمبر 1930ء کے خطبہ الٰہ آباد میں پوری کر دی مولانا تھانوی کے عقیدت منداس بات پر مصر نظر نہیں آتے کہ تصور پاکستان کا اولین اقبال کے سر نہیں ہے بلکہ مولانا تھانوی کے سر ہے طبقہ علماء میں بھی ایسے لوگ بہت کم نظر آتے ہیں جو عظمت کا معیار اس نظریے کو قرار

1۔ حکیم الامت (نقوش و تاثرات)، ص 33۔

2۔ مکتوب مولانا عبدالماجد دریا بادی بنام جناب منشی عبدالرحمن خان مرحوم، مشمولہ تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 47،46۔



دیتے ہیں اس طرح اقبالیات کے ماہرین اور عقیدت مندوں کو ہر لحہ نئی تحقیقات کو قبول کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیے جب کہ وہ اس امر کے دعوئی دار بھی ہوں۔ بہرحال تقدم و تاخر سے قطع نظر ہر دو حضرات نے آزاد، خود مختار اسلامی حکومت کا خواب ضرور دیکھا تھا۔ ایسا خواب جو قیام پاکستان کے پچاس سال گزرنے کے بعد بھی تشنہ تعبیر دکھائی دیتا ہے۔ سوال ہے کہ ان حضرات نے ایسا ہی خواب دیکھا تھا۔

مولانا اشرف علی تھانوی اور قائداعظم کے باہمی روابط :

مولانا اشرف علی تھانوی اور قائداعظم کی کوئی ملاقات ثابت نہیں ہے جو کچھ روابط رہا خطوط اور وفود کے ذریعے رہا۔ مولانا تھانوی کے خطوط اردو میں ہوتے تھے خواجہ عزیز الحسن صاحب مجذوب ان کا انگریزی ترجمہ کر کے اصل خط کے ساتھ منسلک کر دیتے تھے تاکہ انہیں سمجھنے میں آسانی ہو۔ اس تمام خط و کتابت کا ریکارڈ مولانا شبیر علی صاحب تھانوی محفوظ رکھتے تھے۔[1] مولانا شبیر علی تقسیم کے بعد پاکستان آئے تو فائل وہیں چھوڑ آئے بعد ازاں تھانہ بھون سے پتہ کرایا تو فائل نہ مل سکی[2]۔ ان خطوط کی ایک فائل قائداعظم کے پاس بھی تھی جو آپ نے ایک موقعہ پر مجلس دعوۃ الحق بمبئی کے ممبران کو دکھائی تھی ان کی وفات کے بعد منشی عبدالرحمٰن خانؒ نے فاطمہ جناح سے اس فائل کی جستجو کی لیکن آخر کار مایوسی ہوئی[3]۔ بہرحال قائداعظم کے نام حضرت تھانوی کا ایک خط پروفیسر احمد سعید تلاش کرنے میں کامیاب ہوئے۔[4] خط پر ۱۱ ربیع الثانی ۵۳ھ کی تاریخ ہے اور مولانا کے دستخط ثبت ہیں۔ اس خط کے مضامین یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ قائداعظم اور مولانا تھانوی میں باقاعدہ خط و کتابت رہی خط کا پورا متن ملاحظہ کیلئے حاضر ہے۔

"مکرم و محترم دام مجدھم السلام علیکم ورحمتہ اللہ۔ الطاف نامہ نے مسرور و ممنون اور غایت درجہ مطمئن فرمایا۔ دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو دین اسلام کی قوت کا ذریعہ بنا دے۔ میں بکثرت دعا میں مشغول رہتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ قبول فرماویں۔ واقعی آپ نے جیسا تحریر فرمایا ہے آپ کے بہت مشاغل ہیں اور نہایت اہم ہیں۔ میں ایک منٹ کیلئے گوارا نہیں کرتا کہ اون (ان) کا کسی درجہ کا بھی حرج ہو۔ اس بنا پر بلا کسی تکلف کے عرض کرتا ہوں کہ میری معروضات کا جواب دینے کا اہتمام نہ فرمایا جاوے میں انتظار نہ کروں گا صرف

1۔ تعمیر پاکستان اور علمائے ربانی، ص 71-72۔

2۔ ایضاً۔ ص 74۔

3۔ ایضاً۔ ص 73-74۔

4۔ یہ خط پروفیسر احمد سعید صاحب نے نیشنل آرکائیوز آف پاکستان، اسلام آباد سے قائداعظم پیپرز کی فائل نمبر 1906ء سے تحقیق فرمایا ہے۔



اس کی اجازت فرما دینا کافی ہے کہ کسی وقت کوئی مفید بات میرے ذہن میں آوے تو اس کو عرض کر دیا کروں اور وہ آپ کے پیش نظر رہے۔ البتہ اگر میرے لائق کوئی خدمت یا مشورہ کی غرض سے کوئی استفسار ابتداء ہی ذہن عالی میں آجاوے تو آپ کے الطاف نامہ آنے کو فخر سمجھوں گا۔ والسلام"[1] (اشرف علی عنہ)

قائداعظم نے اس خط کے جواب میں لکھا کہ آپ کی ہدایات پر عمل کیا جائے گا۔[2] اس خط سے قائداعظم اور مولانا تھانوی کے بارے میں چند نکات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔

1- قائداعظم اور مولانا تھانوی میں خط و کتابت جاری رہتی تھی۔

2- مولانا تھانوی فکر اعتبار سے قائداعظم اور مسلم لیگ کے ساتھ اور آپ کی کامیابی کیلئے دعاؤں میں مشغول رہتے تھے۔

3- دینی امور میں جب کبھی ضرورت محسوس کرتے رہنمائی فرماتے تھے۔

4- قائداعظم آپ کی ہدایات پر عمل کرتے تھے۔

مولانا مفتی محمد شفیع (مرحوم) جو تعمیر پاکستان اور دستور سازی کی مہم میں علامہ عثمانی کے ہمراہ آخر تک شریک رہے فرماتے ہیں کہ پاکستان کا تصور سب سے پہلے مولانا تھانوی نے پیش کیا اور مسلم لیگ کو دیندار بنانے میں حضرت کی تحریروں اور تقریروں کا بڑا حصہ ہے۔[3] منشی عبدالرحمٰن خان "روسداد، مبلغ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ مئی 1938ء میں مولانا شبیر علی تھانوی کو مولانا اشرف علی تھانوی نے فرمایا۔ میاں شبیر علی ہوا کا رخ بتلا رہا ہے کہ لیگ والے کامیاب ہو جائیں گے اور حکومت انہیں لوگوں کو ملے گی جن کو آج سب فاسق و فاجر کہتے ہیں۔ لہٰذا ہم کو یہ کوشش کرنا چاہیے کہ یہی لوگ دیندار بن جائیں۔[4] اسی طرح بات پروفیسر احمد سعید نے حضرت تھانوی کے خواب کے حوالے سے کی ہے۔ میدان حشر کا نظر ہے اور قائداعظم علماء صلحاء کے گروہ میں تشریف فرما ہیں دل نے استفسار کیا یہ مسٹر جناح یہاں کیسے تو معاً ایک بزرگ نے جواب دیا کہ مسٹر جناح آج کل مسلمانوں اور اسلام کی بہت خدمت کر رہے ہیں اس لئے ان کو یہ اعزاز بخشا گیا ہے۔[5] اسی طرح کی ایک پیشین گوئی آپ نے اپنے برادر نسبتی سعید احمد عثمانی سے بھی فرمائی یہ صاحب مسلم لیگی خیالات رکھتے تھے اور اسی پاداش میں ڈسٹرکٹ بورڈ سہارنپور کی ملازمت سے معطل کر دیئے گئے۔ آپ نے ان کو تسلی دیتے ہوئے فرمایا۔ مجھے تمہارے خیالات کا علم ہوا گھبرانے کی کوئی

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی (ص ۲) یہی خط ولی مظہر ایڈووکیٹ صاحب کی تصنیف "عظیم قائد عظیم تحریک" (شائع کردہ مسلم لیگ، ملتان، جلد دوم، ص 610، پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

2۔ عظیم قائد عظیم تحریک، جلد دوم، ص 608۔

3۔ تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 16، 17۔

4۔ ایضاً۔ ص 55۔

5۔ یہ خط کلکتہ کے عصر جدید میں بھی شائع ہوا۔ (پروفیسر احمد سعید، مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی، ص 147)۔



بات نہیں ہے مجھے بہت سے مجذوبوں نے بتلایا ہے کہ اسلامی سلطنت 1947ء میں قائم ہو جائے گی۔ [1] مختصر یہ ہے کہ آپ کو یقین تھا کہ مسلم لیگ قیام پاکستان میں کامیاب ہو جائے گی اس لئے آپ نے قائداعظم اور لیگ کی دینی امور میں رہنمائی کی مقدور بھر کوشش کی اور وفود کا ایک سلسلہ جاری کیا۔ پہلا وفد 4 جون 1938ء مجلس عاملہ کے اجلاس کے موقعہ پر ترتیب دیا گیا۔ یہ وفد مولانا شبیر احمد عثمانی۔ مولانا شبیر علی تھانوی اور مولانا عبدالکریم صاحب پر مشتمل تھا اس وفد کی اطلاع آپ نے مولانا شوکت علی اور نواب اسماعیل خان صاحب کو دے دی تھی۔ وفد کی اخراجات -/30 اپنے جیب سے خرچ کئے۔ [2] لیکن یہ وفد علامہ شبیر احمد عثمانی کی والدہ کی علالت کی وجہ سے ملتوی ہو گیا جس کی اطلاع آپ نے نواب اسماعیل خان کو دے دی [3] دوسرا تبلیغی وفد دسمبر 1938ء کے سالانہ اجلاس پٹنہ کے موقع پر منظم کیا گیا اس وفد مولانا شبیر علی تھانوی، مولانا ظفر احمد عثمانی، مولانا عبدالجبار، مولانا عبدالغنی صاحب پھولپوری، اور مولانا معظم حسین صاحب امروہی شامل تھے۔ جب یہ وفد پٹنہ پہنچا تو مولانا عبدالرحمٰن اور مولانا مرتضٰی حسن صاحب بھی اس میں شامل ہو گئے۔ 26 دسمبر شام 5 بجے ملاقات ہوئی قائداعظم وفد کو دیکھتے ہی کھڑا ہو گئے ایک گھنٹہ کی ملاقات میں قائداعظم نے نہایت ادب و احترام سے وفد کے موقف سنا۔ وفد نے شعائر اسلام خاص طور پر نماز کی اہمیت بیان کی اور قائداعظم نے آئندہ نماز پڑھنے کا وعدہ کیا۔ [4] مولانا ظفر علی احمد عثمانی اس وفد میں شامل تھے ان کا بیان ہے کہ اس اجلاس میں قاضی شہر کے پیچھے قائداعظم نے تقریباً ایک لاکھ مسلمانوں کے ساتھ نماز پڑھی [5] قائداعظم ابتداء میں مذہب اور سیاست کو الگ الگ سمجھتے تھے مولانا تھانوی نے مولانا شبیر علی، ظفر احمد عثمانی اور مفتی محمد شفیع کو قائداعظم کی خدمت میں بھیجا جنہوں نے 12 فروری 1939ء کو دہلی میں شام سات بجے قائداعظم سے اس مسئلہ پر گفتگو فرمائی ملاقات ڈھائی گھنٹے جاری رہی اس موقعہ پر قائداعظم نے اپنی سیاسی بصیرت اور علمی ظرف کا ثبوت دیتے ہوئے۔ اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ ”اسلام میں سیاست مذہب سے الگ نہیں بلکہ مذہب کے تابع ہے“ [6] اس کے بعد مولانا شبیر علی تھانوی حضرت تھانوی کے ذہن کے مطابق قائداعظم سے اکیلے بھی ملتے رہے۔ یہ ملاقاتیں گھنٹوں جاری رہتیں بلکہ سیاسی امور کی بجائے ان کا موضوع دینی امور ہوتے تھے۔ ایسی ہی ایک ملاقات میں قائداعظم نے فرمایا۔ ”مجھے حضرت تھانوی پر پورا پورا اعتماد ہے کہ مذہبی معاملات میں ان کا پایہ بہت بلند ہے اور ان کی رائے درست ہوتی ہے۔ [7]“
قائداعظم کا مولانا تھانوی کے بارے میں یہ

1۔ دیکھئے مکتوب سعید احمد عثمانی بنام پروفیسر احمد سعید محررہ 18 جنوری 1969ء مشمولہ ”مولانا اشرف علی تھانوی اور تحریک آزادی، ص 156۔
2۔ تعمیر پاکستان، اور علمائے ربانی، ص 59۔
3۔ ایضاً۔ ص 59۔
4۔ ایضاً۔ ص 64۔
5۔ دیکھئے مکتوب مولانا ظفر احمد عثمانی بنام پروفیسر احمد سعید، محررہ 12 ربیع الاول، ۱۳۸۷ھ مشمولہ ”مولانا اشرف علی تھانوی، اور تحریک آزادی، ص ۱۳۵۔
6۔ تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 66۔
7۔ ایضاً ص 70۔



تاثر تو بہت مشہور ہے جو انہوں نے ایک مرتبہ بمبئی کے تاجروں کے سامنے ظاہر کیا تھا۔

"مسلم لیگ کے ساتھ ایک بہت بڑا عالم ہے جس کا علم و تقدس و تقویٰ اگر ایک پلڑے میں رکھا جائے اور تمام علماء کا علم و تقدس اور تقویٰ دوسرے پلڑے میں رکھا جائے تو اس کا پلڑا بھاری ہوگا۔ وہ مولانا اشرف علی تھانوی ہیں جو چھوٹے قصبے میں رہتے ہیں مسلم لیگ کو ان کی حمایت کافی ہے اور کوئی موافقت کرے یا نہ کرے ہمیں پرواہ نہیں"[1]۔

یہ تمام واقعات بتاتے ہیں کہ مولانا تھانوی کے اور قائداعظم اور مسلم لیگ کے قریبی روابط تھے اگر اقبال نے قائداعظم کو سیاسی مشوروں سے نوازتے تھے تو مولانا تھانوی نے دینی امور میں اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے تھے۔ اور قائداعظم ہر دو حضرات سے دلی عقیدت و احترام کے جذبات رکھتے تھے۔

علامہ اقبال اور مسلم لیگ :

اقبال کو ابتداء ہی سے مسلم لیگ سے تعلق تھا 1908ء میں جب سید امیر علی نے لندن میں مسلم لیگ کی ایک شاخ قائم کی تو اقبال نے اس شاخ کا افتتاح کیا، رکن بنے اور مسلم لیگ کے اجلاس اور پروگرام میں شرکت کرتے رہے۔[2] لیکن ہندوستان میں آپ بہت بعد میں سیاست میں آئے اور ایک مدت تک مشاغل سیاست سے بالکل علیحدہ رہے آخر کار 1926ء میں جب دوسری مرتبہ پنجاب کونسل کے انتخاب ہوئے تو آپ نے سیاست میں آنے کا فیصلہ کیا[3]۔ آپ نے انتخاب لڑا[4] اور پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے ممبر منتخب ہوگئے۔ آپ 1927ء سے 1930ء تک کونسل کے رکن رہے۔[5] اس کا ایک فائدہ آپ کو یہ ہوا کہ آپ پنجاب صوبائی مسلم لیگ کے سیکرٹری بن گئے۔[6] یہ تھا وہ پلیٹ فارم جہاں سے آپ نے اپنی عملی سیاست کا آغاز کیا۔ اقبال ہندوستان کے ان چند رہنماؤں میں شمار ہوتے ہیں جو ہوا کے رخ کو پہچان لیتے تھے۔ آپ نے اپنی سیاست بصیرت کی بنیاد پر بعض اوقات قائداعظم سے بھی اختلاف کیا۔ اول بار یہ اختلاف دہلی تجاویز[7] کے موقعہ پر جداگانہ حق انتخاب سے دستبردار[8] ہونے یا نہ ہونے پر سامنے آیا۔ اس زمانہ میں قائداعظم آل

---

[1]۔ تعمیر پاکستان اور علماء ربانی، ص 79۔

[2]۔ اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی، ص 21۔

[3]۔ گفتار اقبال، ص 14۔

[4]۔ آپ کی انتخابی مہم بڑے جوش و خروش اور دھوم دھام سے چلائی گئی برصغیر کے معروف خطیبوں نے آپ کے حق میں تقاریر کیں جن میں ایک نام "سید عطاء اللہ شاہ بخاری" کا ہے جن کے بارے میں مولانا مودودی کا قول ہے۔ "وہ اپنے دور کے سب سے بڑے خطیب تھے" مولانا تھانوی کا بیان ہے "ان کی باتیں عطاء الٰہی ہوتی ہیں۔" شاعر مشرق علامہ اقبال کا فرمان "شاہ جی اسلام کی چلتی پھرتی تلوار ہیں"۔ (تفصیل کیلئے دیکھئے "بیس بڑے مسلمان" ص 868 تا 874)۔

[5]۔ زندہ رود، جلد سوم، باب 15، ص 505۔

[6]۔ ایضاً۔ ص 505۔

[7]۔ تفصیل کیلئے دیکھئے۔ "حصول پاکستان"، ص 133۔

[8]۔ ایضاً۔



انڈیا مسلم لیگ کے صدر تھے، پنجاب صوبائی مسلم لیگ کے صدر سر محمد شفیع تھے اور اقبال سیکرٹری تھے۔ پنجاب مسلم لیگ کسی قیمت پر جداگانہ حق انتخاب سے دستبردار نہ ہونا چاہتے تھے اس اختلاف کے نتیجے میں آل انڈیا مسلم لیگ "جناح لیگ" اور "شفیع لیگ" میں تقسیم ہوگئی۔[1] سائمن کمیشن کے[2] معاملہ پر بھی اقبال نے قائداعظم سے اختلاف کیا۔ اقبال نے سیکرٹری کی حیثیت سے یہ بیان دیا کمیشن کا بائیکاٹ کل زاویہ نگاہ سے علی العموم اور اسلامی نقطہ نگاہ سے علی الخصوص نقصان رساں ہوگا۔[3] یہ اختلاف یونہی چلتا رہا حتی کہ نہرو رپورٹ کی مکمل ناکامی کے بعد جب قائداعظم بالعموم ہندو مسلم اتحاد سے مایوس ہوگئے، قائداعظم اور شفیع کی ملاقات ہوئی اور اقبال کی کوششوں کے نتیجے میں دونوں لیگیں متحدہ ہوگئیں۔[4]

یہ بات بڑی عجیب سی محسوس ہوتی ہے کہ اقبال اور قائداعظم کا یہ اتفاق اور اختلاف صرف بیانات اور تقاریر کے ذریعے تھے ابھی تک دو بدو ملاقات کا موقعہ نہیں آیا تھا۔ جناح اقبال کی صرف ایک ملاقات ثابت ہے جب یہ دونوں حضرات دوسری گول میز کانفرنس کے لئے لندن گئے۔ یہ کانفرنس دسمبر1931ء سے یکم ستمبر1931ء تک جاری رہی۔[5] تیسری گول میز کانفرنس میں بھی یہ حضرات تشریف لے گئے ممکن ہے وہاں پر ملاقات کیلئے وقت نکل آیا ہو۔ بہرحال اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ بعد ازاں ان حضرات کا رابطہ خطوط سے[6] قائم رہا۔ یہ خطوط اقبال نے مئی 1936ء سے نومبر1937ء کے درمیانی عرصہ میں اپنی وفات سے کچھ ماہ پہلے تحریر کئے۔ یہ دور مسلم ہندوستان کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔[7]

مسلم لیگ کی تنظیم نو میں اقبال کا حصہ :

ان خطوط سے جہاں قائداعظم اور علامہ اقبال کے باہمی سیاسی تعلقات پر روشنی پڑتی ہے وہاں ان تفکرات اور اضطرابات کے بارے میں آگاہی ہوتی ہے۔ جو علامہ اقبال کو مسلم لیگ کے حوالے سے ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں لاحق تھے۔ اقبال مسلم لیگ کو مسلمانوں کی نمائندہ جماعت سمجھتے تھے اور اس کو منظم دیکھنے کی آرزو رکھتے تھے۔ یہاں یہ یاددہانی مناسب ہوگی کہ مولانا تھانوی مسلم لیگ کی تنظیم کو بہت ضروری خیال کرتے تھے۔ بلکہ وہ تو تمام مسلمانوں کو منظم اور متحد دیکھنا چاہتے تھے اسی مقصد کیلئے انہوں نے "تنظیم المسلمین" جیسے رسائل تحریر کئے۔ اسی طرح آپ نے مسلم لیگ کو

1۔ "حصول پاکستان"، ص 136۔

2۔ برطانوی حکومت نے سات ارکان پر مشتمل ایک کمیشن ہندوستان روانہ کیا تا کہ اس وقت تک ہندوستان میں جو اصلاحات ہو چکی ہیں ان کے نتیجے اور مزید اصلاحات کے بارے میں برطانوی پارلیمانی کے سامنے رپورٹ پیش کرے۔ اس کمیشن کی قیادت سرجان سائمن نے کی اور اسی نام سے یہ کمیشن مشہور ہوا۔ (اردو انسائیکلو پیڈیا، ص 565) مسلمان رہنماؤں میں اس آئینی کمیشن کے بارے میں اختلاف ہوا ایک گروہ تعاون اور دوسرا بائیکاٹ کے حق میں تھا قائداعظم ہندو مسلم اتحاد کے پس منظر میں بائیکاٹ کے حق میں تھے جب کہ علامہ اقبال کمیشن سے تعاون کے حق میں تھے اقبال نے متعدد مسلمان رہنماؤں کے ساتھ اس کمیشن کے حمایت میں طویل بیان دیا (دیکھئے، گفتار اقبال، ص 53 تا 56)۔

3۔ گفتار اقبال، ص 52۔

4۔ ایضاً ص 90۔

5۔ علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی نظریات، ص 158، 159، 174۔

6۔ اب تک جناح کے نام اقبال کے 19 خطوط دریافت ہو چکے ہیں یہ خطوط مختلف کتب اور مجموعوں میں متفرق طور پر محفوظ تھے پروفیسر محمد جہانگیر عالم نے ان تمام کو "اقبال کے خطوط جناح کے نام" سے جمع کردیا ہے نیز ان پر ایک مبسوط مقدمہ تحریر کیا ہے۔ جن سے ان خطوط کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

7۔ قائداعظم محمد علی جناح "پیش الفاظ" (محررہ 27 مارچ 1943ء) "اقبال کے خطوط جناح کے نام"، دائرہ معارف اقبال، فیصل آباد، ستمبر 1985ء، ص 53۔

عوامی جماعت بنانے کیلئے عملی اقدامات کئے۔ اور بستی بستی مسلم لیگی دفاتر اور ان کے صدور کو اپنا بڑا "دینی و سیاسی" رہنما بنانے پر زور دیا۔ بظاہر مولانا تھانوی کا یہ ایسا عملی اقدام تھا جس نے مسلم لیگ کو عوامی سطح پر مقبول بنانے میں بنیادی کردار ادا کیا۔ اقبال بھی چاہتے تھے کہ لیگ کو آئینی طور پر بھی عوام کے قریب تر کردیا جائے۔ آپ نے 28 مئی 1937ء کو قائداعظم کو ایک خط میں یہ مشورہ دیا۔

"مسلم لیگ کو آخر یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقوں کی جماعت بنی رہے گی یا مسلم جمہور کی جنہوں نے اب تک معقول وجوہ کی بنا پر اس میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ میرا ذاتی خیال بھی یہ ہے کہ کوئی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کی حالت سدھارنے کی ضامن نہ ہو ہمارے عوام کے لئے باعث کشش نہیں ہو سکتی"[1]۔

ایک اور خط جو آپ نے 22 اپریل 1937ء کو تحریر کیا کانگرس کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کے بارے میں اپنے اضطراب کا اظہار کیا ہے۔ اور قائداعظم سے درخواست کی ہے کہ وہ آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کر کے حکومت اور ہندوؤں پر اپنی پالیسی کو ایک بار پھر واضح کر دیں"[2]۔ اقبال ابتداء ہی سے ہندوستانی مسلمانوں کی معاشیات کے بارے میں فکر مند تھے۔[3] جو 1857ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلسل زوال پذیر تھی آپ نے قائداعظم کی توجہ اس اہم مسئلہ کی طرف مبذول کرائی ایک خط (محررہ 28 مئی 1937ء) میں لکھا کہ "مسلم لیگ کا سارا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ مسلمانوں کے معاشی مسائل کے حل کیلئے کیا لائحہ عمل پیش کرتی ہے۔ اگر مسلم لیگ اس بارے میں یقین دہانی نہیں کراتی تو مسلم عوام کی اکثریت اس سے بے تعلق ہی رہے گی"[4]۔ اقبال مسلم لیگ کو مقبول عام بنانے کے لئے قائداعظم کو مشوروں سے نوازتے رہتے تھے۔ مسلم لیگ پر یہ الزام قدیم ہے کہ وہ ایک خاص طبقہ کے لوگوں کے حقوق کا تحفظ کرتی آئی ہے۔ یہ شکایت اقبال کے زمانہ میں بھی عام تھی چنانچہ اقبال نے ایک خط میں اس کا ذکر کیا ہے کہ "مسلم لیگ کو عوام الناس کے قریب لانے کیلئے اس کے آئین میں مناسب تبدیلیاں ناگزیر ہیں"[5]۔ علامہ نے 21 جون 1937ء کو ایک مکتوب میں قائداعظم کو لکھا کہ "مسلم لیگ کو مسلم اکثریتی علاقوں میں زیادہ کام کرنا چاہیے آپ کی دور رس نگاہوں نے اندازا لگا لیا تھا کہ مسلمانوں کی آزادی کا آخری معرکہ پنجاب میں لڑا جائے گا چنانچہ قائد کو مشورہ دیا کہ 1937ء میں ہونے والا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس لاہور میں منعقد کیا جائے۔ اس سے پنجاب میں سیاسی بیداری پیدا ہوگی اور مسلم لیگ کی مقبولیت میں اضافہ ہوگا"[6]۔ ایک اور خط (محررہ 10 اگست 1937ء)

1۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، ص 70۔

2۔ ایضاً۔ ص 68۔

3۔ اقبال نے 1903ء میں "علم الاقتصاد" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو ہندوستان میں جدید معاشیات کی پہلی کتاب تسلیم کی گئی ہے۔ "ممتاز حسن" نے اس کتاب کے پیش لفظ میں فرمایا ہے کہ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال آج سے ساٹھ سال پہلے ہمارے موجودہ معاشی مسائل کو ہم سے زیادہ اچھی طرح دیکھ اور سمجھ رہے تھے (ممتاز حسن، پیش لفظ "علم الاقتصاد"، اقبال اکادمی، کراچی، سن ندارد، ص 14)۔

4۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، ص 71۔

5۔ ایضاً۔ ص 69۔

6۔ ایضاً۔ ص 75۔



میں یہی مطالبہ ان الفاظ میں دہرایا ہے۔ "میں مکرر درخواست کرتا ہوں کہ مسلم لیگ کا اجلاس اکتوبر کے وسط یا آخر میں لاہور میں منعقد کیا جائے، پنجاب میں مسلم لیگ کے لئے جوش و خروش بڑھ رہا ہے اور مجھے امید ہے کہ لاہور میں اس کا اجلاس مسلم لیگ کی تاریخ میں ایک انقلاب آفریں باب اور عوام سے رابطہ استوار کرنے کیلئے ایک اہم ذریعہ ثابت ہوگا۔ "[1] 21 جون 1937ء کا تحریر کردہ خط اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں اقبال نے قائداعظم کی سیاسی بصیرت کا اعتراف کیا ہے لکھتے ہیں۔ "اس وقت جو طوفان شمالی مغربی ہندوستان، اور شائد پورے ہندوستان میں برپا ہونے والا ہے اس میں صرف آپ کی ذات گرامی سے قوم محفوظ رہنمائی کی توقع کا حق رکھتی ہے۔"[2] یہ خط ایک اور اعتبار سے اہمیت رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ اس میں اقبال نے شمال مغربی ہندوستان میں ہونے والے ہندو مسلم فسادات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان تمام واقعات کا تعلق بظاہر مذہب اور فرقہ وارانہ تعصب سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن میرے خیال میں ان کا سبب نہ مذہبی ہے نہ اقتصادی بلکہ خالص سیاسی ہے۔[3] اسی خط میں آپ نے ان فسادات کے پس منظر میں تحریر فرمایا ہے کہ ہندوستان میں مستقل قیام امن کے لئے ضروری ہے کہ ملک کو از سرنو تقسیم کر دیا جائے۔ نیز یہ تقسیم مذہبی، نسلی اور لسانی اشتراک پر ہو۔ یہی بات آپ نے قدرے وضاحت سے ایک خط (محررہ 28 مئی 1937ء) میں تحریر فرمائی تھی۔

"مسلم ہندوستان کے ان مسائل کا حل آسان طور پر کرنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کر دیا جائے جہاں پر مسلمانوں کی واضح اکثریت ہو کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آپہنچا"[4]

19 مارچ 1937ء کو دہلی میں کانگرس کے صدر پنڈت جواہر لال نہرو نے آل انڈیا نیشنل کنونشن منعقد کیا جس میں ان تمام اراکین اسمبلی نے شرکت کی جو کانگرس کے ٹکٹ پر مختلف صوبائی اسمبلیوں کے لئے منتخب ہوئے تھے اس کنونشن کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ کانگرس تمام ہندوستان کی نمائندہ جماعت ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو ختم کرنا تھا۔ علامہ اقبال جو ان تمام حالات کا بغور جائزہ لے رہے تھے۔ آپ نے قائداعظم کو 20 مارچ 1937ء کو ان حالات سے آگاہ کرتے ہوئے آل انڈیا نیشنل کنونشن منعقد کرنے کی تجویز پیش کی۔ آپ نے فرمایا۔

1۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، ص 77۔

2۔ ایضاً۔ ص 73۔

3۔ ایضاً۔

4۔ ایضاً۔ ص 72۔



"اس کنونشن میں پوری قوت اور قطعی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں کہ سیاسی نقطہ نظر کی حیثیت سے مسلمانان ہند ملک میں اپنا جداگانہ سیاسی وجود رکھتے ہیں یہ انتہائی ضروری ہے کہ اندرونی اور بیرونی ہند کی دنیا کو بتا دیا جائے کہ ملک میں صرف اقتصادی مسئلہ ہی تنہا ایک مسئلہ نہیں ہے۔ اسلامی نقطہ نظر ثقافتی مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے اپنے اندر زیادہ اہم نتائج رکھتا ہے اور کسی صورت سے بھی یہ اقتصادی مسئلہ کم اہمیت نہیں رکھتا۔"[1]

اقبال کو مولانا تھانوی کی طرح اس امر میں کوئی اشکال نہ تھا کہ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے مسلمانوں کے معاشی اور سیاسی مسائل کا حل صرف اسلام میں ہے۔ اقبال نے ایک خط میں قائداعظم کو لکھا۔ "میں اسلامی قانون کے عمیق مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کر دیا جائے تو ہر شخص کیلئے کم از کم حق معاش محفوظ ہو جاتا ہو لیکن شریعت اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر ناممکن ہے سالہا سال سے یہی میرا عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمانوں کی غربت (روٹی کا مسئلہ) اور ہندوستان میں امن و امان کا قیام اسی سے حل ہو سکتا ہے"[2]۔

علامہ اقبال جناح کی نظر میں :

ان تمام خطوط سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اقبال کو مسلم لیگ سے غایت درجہ کا تعلق تھا کیونکہ اقبال جانتے تھے کانگرس کے مقابلہ میں مسلم لیگ ہی وہ جماعت ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں کا مقدمہ جیت سکتی ہے۔ نیز ان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے اقبال نے مسلم لیگ کی تنظیم نو میں کس قدر دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ اس کا اعتراف خود قائداعظم کو بھی تھا چنانچہ آپ نے ان خطوط کی اشاعت کے موقع پر فرمایا تھا۔ "یہ مسلم لیگ کی شاندار کامیابی تھی کہ اس کی قیادت کو مسلم اکثریتی اور اقلیتی صوبوں نے قبول کر لیا اور اسے کامیابی تک پہنچانے میں ڈاکٹر سر محمد اقبال نے بڑا کردار ادا کیا نیز آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اقبال اور میرے خیالات میں پوری طرح ہم آہنگی پائی جاتی تھی"[3]۔

21 اپریل 1938ء کو صبح ساڑھے پانچ بجے علامہ اقبال نے انتقال فرمایا آپ کی وفات حسرت آیات کی خبر سن کر جن زعما اور سربر آوردہ شخصیات نے بیانات دیئے ان میں ڈاکٹر ٹیگور، پنڈت جواہر لال نہرو، سر سلطان احمد، نواب بہادر یار جنگ، صدر کانگرس ڈاکٹر تیغ بہادر سپرد قابل ذکر ہیں۔ قائداعظم محمد علی جناح نے اپنے تعزیتی بیان میں فرمایا۔

1۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، ص 67۔

2۔ ایضاً۔ ص 71۔

3۔ قائداعظم محمد علی جناح، "پیش لفظ" اقبال کے خطوط جناح کے نام" ص 55.54۔



"مجھے سر محمد اقبال کی وفات کی خبر سن کر سخت رنج ہوا۔ وہ عالمی شہرت کے ایک نہایت ممتاز شاعر تھے۔ اور ان کی شہرت اور ان کا کام ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ ملک اور مسلمانوں کی انہوں نے بہت سی خدمات سرانجام دیں۔ وہ پنجاب کی صوبہ دار مسلم لیگ کے صدر تھے۔ میرے لئے وہ ایک رہنما تھے۔ دوست اور فلسفی اور تاریک ترین لمحوں میں جن سے مسلم لیگ کو گزرنا پڑا وہ چٹان کی طرح قائم رہے"[1]۔

4 دسمبر 1938ء بروز اتوار بمقام دہلی آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کا اجلاس قائداعظم کی صدارت میں ہوا اس اجلاس میں علامہ اقبال کی وفات پر ایک تعزیتی قرارداد منظور کی۔

"آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کا یہ اجلاس علامہ اقبال کی وفات کو ناقابل تلافی نقصان سمجھتے ہوئے یہ تجویز کرتا ہے کہ مرحوم کی شاندار خدمات کے اعتراف کے طور پر انہیں زبردست خراج عقیدت پیش کیا جائے۔ علامہ اقبال ایک صاحب بصیرت، مفکر اور بہت بڑے قومی شاعر تھے آج اگرچہ وہ ہمارے درمیان نہیں ہیں لیکن وہ اپنی لازوال اور لاثانی شاعری کی بدولت ابدل آباد تک زندہ و پائندہ رہیں گے"[2]۔

یہ تفصیلات بتاتی ہیں کہ پنجاب مسلم لیگ کے سیکرٹری اور بعد ازاں صدر کی حیثیت سے جماعت کی تنظیم نو کی اور اس کو درجہ کمال تک پہنچا کر دم لیا اور ان کی مساعی سے جماعت عوام میں مقبول ہوئی قائداعظم اور مسلم لیگ نے ان خدمات کو بنظر استحسان دیکھا اور آپ کی سیاسی بصیرت کا بارہا اعتراف کیا۔

مولانا تھانوی اگرچہ مسلم لیگ کے کسی سطح پر بھی ممبر باقاعدہ نہ تھے۔ لیکن آپ نے اپنے متعلقین اور عام مسلمانوں کو ہدایت کی کہ وہ مسلم لیگ کی رکنیت میں اضافہ کیلئے مقدور بھر سعی کریں۔ آپ نے اس جماعت کی حمایت و تائید میں فتویٰ اور رسائل شائع کئے۔ الیکشن کے دوران بار بار مسلم لیگی، امیدواروں کی حمایت کی، جلسے کرائے، ان جلسوں میں پیغامات ارسال کئے مسلم لیگ کی تنظیم اور اصلاح کیلئے قائداعظم اور ارکان مسلم لیگ کی خدمت میں خطوط ارسال کئے وفود کا سلسلہ جاری کیا جو تادیر جاری رہا۔ اور جس کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوئے۔ قائداعظم نے آپ کی ہدایات پر عمل کیا یقین دھانی کرائی آپ کی وفات پر مسلم لیگ نے ایک تعزیتی قرارداد بھی پاس کی۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے۔ کہ مولانا کا سیاسی مسلک ابتداء میں سے صراط مستقیم کے مطابق تھا۔ اقبال اور قائداعظم ایک عرصہ کے بعد مولانا کے ہم خیال ہوئے۔ بہرحال یہ فیصلہ قارئین کے پاس ہے کہ مولانا نے اسلام، مسلمان اور مسلم لیگ کی کیا خدمت کی اور اقبال نے یہ کام کس انداز میں اور کب شروع کیا۔ آپ کو یاد ہوگا اقبال نے نظریہ پاکستان 1930ء

1۔ علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی نظریات، ص 286، 287۔

2۔ "آل انڈیا مسلم لیگ کی قرار دادیں"، مرتبہ لیاقت علی خان، نیشنل پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ، ہاؤس، دہلی 1938ء، ص 41۔ (اکتوبر 1937ء تا دسمبر 1938ء)۔



میں پیش کیا۔ لیکن مولانا تھانوی کے ذہن میں ایک "آزاد، خودمختار مملکت اسلامیہ" کا تصور بہت پہلے سے موجود تھا بلکہ یہ کہنا بجا ہوگا کہ یہ خیال آپ کو تحریک خلافت کے دوران آیا کہ مسلم اتحاد ملت اسلامیہ کے دینی و سیاسی تشخص کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا۔ اس کی بقا کیلئے ایک آزاد مسلم ریاست کا ہونا بہت ضروری ہے اقبال نے 1935ء میں رسالہ "تنظیم المسلمین" لکھ کر کانگرس کے خلاف اور مسلم لیگ کی تائید میں فتویٰ صادر کیا۔ پھر آخر تک اسی کوشش میں مصروف رہے کہ مسلم لیگ اپنے مقاصد میں کامیاب ہو جائے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب آپ نے مسلم لیگ کو عوامی سطح پر متعارف کرانے کیلئے اپنی کوششیں شروع کیں۔ اقبال نے یہ کوشش 1937ء میں اپنے خطوط کے ذریعے شروع کی بہرحال ہر دو حضرات نے اپنے اپنے انداز، اسلوب اور ترجیحات کے پیش نظر اسلام اور مسلم لیگ کی بھرپور مدد اور تائید کی۔ اقبال کی مساعی زیادہ سیاسی نوعیت کی رہیں جب کہ مولانا نے سیاسی و دینی رہنمائی فراہم کرنے کی بھرپور کوشش فرمائی۔ بعد ازاں یہ سلسلہ مولانا نے شاگردوں اور مریدوں نے جاری رکھا۔ جن میں چند ناموں کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی محمد شفیع، سید سلمان ندوی، مولانا خیر محمد جالندھری جیسے اصحاب نے اپنے اپنے زمانے میں ترقی و تعمیر پاکستان کے بڑے کام کیا ہے۔ اللہ رب العزت ان حضرات کی مساعی کو قبول فرمائے۔ اور ان مقاصد کو پورا فرمائے جن کی خاطر، قائداعظم محمد علی جناح، علامہ محمد اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی اور جملہ علماء و مشائخ نے اس تحریک میں اپنا اپنا حصہ و کردار ادا کیا۔



باب پنجم

"شعروادب"

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی
افکار کا تقابلی مطالعہ

پردہ نواز نوائے شاعری است
آنچ گوئی ماروائے شاعری است
(اقبال)

خوشتر آں باشد کہ سربر آں
گفتہ آید در حدیث دیگراں
(تھانوی)

"علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کے نظریات شعر"

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کے نظریات شعر کے جائزہ اور موازنہ سے قبل ایک بنیادی اور اصولی بحث سے اعراض ممکن نہیں ہے۔ یہ بحث شعروفن کی غرض و غایت کے بارے میں ہے کہ آخر شعروادب کا مقصد کیا ہونا چاہیے یہی وہ چیز ہے جس کی بنیاد پر کسی فنی شاہکار اور فن پارے کی عظمت کا تعین کیا جاتا ہے۔ اس بحث کے دو عنوانات ہیں۔ "فن برائے فن" اور "فن برائے زندگی"، کہا جاتا ہے کہ یہ بحث اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ خود انسان [1] انسان کی ابتدائی اور قدیم ترین زندگی میں جسے پتھروں کا زمانہ کہا جاتا ہے فن بڑے فن کی جھلک نظر آتی ہے۔ [2] فن میں مقصدیت کا عمل دخل بھی کوئی نیا اور جدید نہیں ہے۔ یہ اپنی قدامت کے لحاظ سے قدیم یونان سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اٹھارویں صدی میلادی میں "فن برائے فن" یا فن برائے زندگی کے نام سے جمالیاتی تنقید میں معرکۃ الارا مسئلہ کی صورت اختیار کرلی اور آج تک متنازعہ فیہ ہے۔ [3] یہاں یہ

"فن برائے فن" [4]

جاننا ضروری ہے کہ فن برائے فن اور فن برائے زندگی کے نظریات کیا ہیں، ان کے مقاصد اور ترجیحات کیا ہیں تاکہ ان کی روشنی میں علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے شعری افکار کی انفرادیت و اہمیت کو سمجھنا اور واضح کرنا آسان ہو جائے۔ فن برائے فن کے داعیوں کا یہ کہنا ہے [5] "حسن فن" کا خاصہ ہے، حسن

1۔ پروفیسر حسن شاہنواز زیدی، "اقبال کا نظریہ فن"، مجلہ "اقبالیات اردو"، اقبال اکادمی، لاہور، جلد 31 شمارہ 2، 4، جولائی 90ء، تا جنوری 91، ص 206۔

2۔ ایضاً۔ ص 205۔

3۔ "اقبال اور جمالیات"، حصہ دوم، باب 11، ص 299۔

4۔ وکٹر ہیوگو نے "ارٹ برائے آرٹ" کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ سب سے پہلے اس نے اس کو استعمال کیا۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے شائد اس کو یہ علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ وکٹر کوزین نے اپنے ایک لیکچر میں استعمال کئے تھے۔ "آرٹ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لئے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے۔ مذہب مذہب کی خاطر ہونا چاہیے۔ اخلاق اخلاق کی خاطر اور آرٹ آرٹ کی خاطر نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادہ اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اس طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے۔ جمال کا راستہ جمال ہی کی طرف رہبری کر سکتا ہے۔ (ڈاکٹر یوسف حسین خان، "آرٹ اور اقبال، مشمولہ اقبال کا تنقیدی مطالعہ، ص 128،127)۔

5۔ فرانس میں فلوبیر، گوئی رے، اور بودلیئر، روس میں لنکن، امریکہ میں ڈگر ایلن پو اور انگلستان میں آسکر وائلڈ نے فن برائے فن کی تحریک کو پروان چڑھایا۔ انگلستان ہی میں والٹر پیڈ کو فن برائے فن کا عظیم نمائندہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ (سید جابر علی، اقبال کا فنی ارتقاء، بزم اقبال، لاہو، طبع اول جولائی 1978ء، ص 142)۔



بذات خود ایک ایسی قدر ہے جو مطلق بھی ہے اور ہر قدر سے اعلیٰ اور برتر بھی باقی تمام اقدار مثلاً صداقت، خیر یا تو حسن کے ماتحت ہیں یا بالکل غیر متعلق اسی قدر اعلیٰ کی بنا پر فن کا وجود بذاتہ مقصود بن جاتا ہے۔ زندگی کی وسعتوں میں اس کی اپنی حدود ہیں اور اپنے مقام پر آزاد ہے اور مکمل ہے۔ نہ اس کی کوئی منزل مقصود ہے اور نہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس کا کام صرف اس قدر ہے کہ فن کار کو حسن محض کے ادراک سے ہم کنار کرے اور کیفیت اہتزاز سے دو چار۔ یہ مقصد خود فن ہی میں داخل ہے اور اس وقت حاصل ہو جاتا ہے۔ جب فن تخلیق پذیر ہو۔ فن کی اپنی قدر کے علاوہ کسی اور مقصد مثلاً اخلاق، تعلیم، روپیہ پیشہ یا شہرت وغیرہ کا اس کے متعلق گردانا دراصل اس کی اپنی قدر کی نفی ہے۔ یہ مقاصد فن کی قدر و قیمت کو گرا دیتے ہیں۔ اس میں اضافہ کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ گو تیر Goutier کا قول ہے کہ ہم فن کی آزادی کے قائل ہیں ہمارے نزدیک فن بذات خود ایک مقصد ہے نہ کہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ۔ وہ فن کار جو فن کی بجائے کسی اور مقصد کی تلاش میں ہو فن کار ہی نہیں۔ ایک اور جگہ اس نے کہا ہے "جب کوئی شے مفید بن جاتی ہے تو حسین نہیں رہتی"۔ آسکر وائلڈ کے نزدیک تخلیق کی اولین شرط یہ ہے کہ نقاد اس بات کو خوب جان لے کہ فن اور اخلاق کی حدود ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہیں۔[1] ڈاکٹر عبدالحکیم خلیفہ نے اپنے مقالہ "فنون لطیفہ" میں فرائڈ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "فن لطیف کا کام دلکش نفسیاتی دھوکہ پیدا کرنا ہے۔ شاعری ہو یا مصوری، ڈراما نویسی ہو ناول نگاری ان سب کا مقصد زندگی کے تلخ حقائق سے گریز ہے"[2] سید انور شاہ کشمیری نے اپنے مخصوص انداز میں یہی بات کہی ہے۔ "شعر میں ایک تو شاعری ہوتی ہے، دوسرے جھوٹ اور تیسرے مبالغہ شاعری میں تخیل اور خیال آفرینی ہوتی ہے یعنی حقیقت شئی کے آس پاس آنا اور خود اس کو ظاہر نہ کرنا جس کا مقصد اچھنبے میں ڈالنا ہوتا ہے۔[3]

"پروفیسر حسن شاہنواز زیدی نے لکھا ہے کہ "فن کا اپنا ہی ایک معیار ہے جو اخلاقیات کی قید میں نہیں آسکتا وہ ایک مفکر کا قول نقل کرتے ہیں۔ "شاعری کیلئے حقیقت اور صداقت ضروری نہیں ہے بلکہ شاعری اور آرٹ مبالغے کے جتنا قریب ہوں گے، اتنا ہی پر اثر ہوں گے"[4] ظاہر ہے کہ ادب کی یہ حیثیت کوئی مفید چیز نہیں ہو سکتی۔

1۔ میاں محمد شریف، "اقبال کا نظریہ فن"، مشمولہ فلسفہ اقبال، ترجمہ سجاد رضوی، مرتبہ بزم اقبال، لاہور، طبع دوم، مارچ 1984ء، باب 2، ص 44.45-

2۔ "فکر اقبال"، باب 16، ص 431-

3۔ سید انور شاہ کشمیریؒ، "ملفوضات"، مرتبہ مولانا سید احمد رضا بجنوری، اشرف اکیڈمی، لاہور، سن ندارد، ص 51-

4۔ اقبال کا نظریہ فن "اقبالیات"، جلد 31 شمارہ 2 تا 4، جولائی 90ء تا جنوری 1991ء، ص 208-



یہی وجہ ہے مولانا عبدالسلام ندوی فرماتے ہیں کہ "فن برائے فن کوئی چیز نہیں ہے اصل چیز فن برائے زندگی ہے"[1]۔ ڈاکٹر خلیفہ فرماتے ہیں۔ "فن برائے فن ایک بے ہودہ نظریہ ہے علامہ اقبال نہ علم برائے علم کے قائل تھے۔ نہ فن برائے فن کے"[2]۔ آپ کے ہاں زندگی اور فن کا نہایت گہرا تعلق ہے ان کے نظریہ فن کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ فن زندگی کا خادم ہے۔[3]۔ فن برائے فن سے ملتی جلتی ایک اور تحریک "ہیئت برائے ہیئت" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے حامیوں

ہیئت برائے ہیئت :

کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ بات کہی کیسے گئی۔ باقی رہی یہ بات کہ کیا کہا گیا ہے تو ان کے نزدیک کوئی اہم شے نہیں۔ جو بات آپ کہتے ہیں وہ اچھی ہو یا بری، سچ ہو یا جھوٹ، صحیح ہو یا نادرست، فن کی قدر و قیمت پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتی کیونکہ اس کا انحصار تو اس ہیئت سے ہے جس میں فن کو وجود ملا ہے۔ اور تمام جمالیاتی خصائص اس سے وابستہ ہیں اس صورت میں فن برائے فن کا کلیہ ہیئت برائے ہیئت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔[4]۔

اس لحاظ سے فن برائے فن اور ہیئت برائے ہیئت ایک ہی تحریک کے دو نام ہیں اس تحریک کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس میں فن کو زندگی سے بالا و برتر مقام دیا گیا ہے اس کے داعیوں نے مافیہ فن کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے۔[5]۔

فن برائے زندگی :

ان دو نظریات کے بالمقابل ایک تیسرا نظریہ "فن برائے زندگی" کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ اقبال اور مولانا تھانوی اسی نظریہ کے داعی اور مبلغ ہیں۔ یہ حضرات فن برائے فن کے مخالف اور مافیہ پر بہت زور دیتے ہیں۔ اس تحریک کا باوا آدم افلاطون کو بتایا جاتا ہے اقبال مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر میں افلاطون کے سخت مخالف ہیں۔[6]۔ لیکن فن کے سلسلہ میں اسی کے پیروکار ہیں؟ دونوں کے نزدیک فن کا ایک ہی مقصد ہے۔[7]۔

1۔ "اقبال کامل"، ص 372-

2۔ فکر اقبال، ص 422-

3۔ پروفیسر اشرف انصاری، "اقبال کا نظریہ فن"، "مشمولہ اقبالیات راوی"، مرتبہ ڈاکٹر صدیق جاوید، الفیصل ناشران، لاہور، جولائی 1989ء، ص 25-

4۔ فلسفہ اقبال، ص 46-

5۔ ایضاً ص 48-

6۔ علامہ اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون پر سخت تنقید فرمائی ہے اس کو قدیم زمانے کا راہب اور مسلک گوسفندی کا پیرو کہا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں۔ کہ اس کا جام خواب آور ہے، وہ زندگی کی نفی کرتا ہے۔ وہ انسان کے لباس میں گوسفند ہے۔ اس کا کام حیات کے اجزاء کو ناپید اکرنا ہے۔ وہ زندگی کے سرور عنا کی شاخیں کاٹتا ہے۔ وہ ذوق عمل سے محروم تھا۔ وہ افیون خوردہ دنیا کا باسی تھا اس کی مستی سے قومیں زہر آلودہ ہوگئیں۔ سوگئیں اور ذوق عمل سے محروم ہوگئیں۔، کلیات اقبال (فارسی)، صفحات 32 تا 34-

7۔ فلسفہ اقبال، ص 57-



لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال افلاطون سے زیادہ حالی سے متاثر ہوا ہے۔ نقاد کہتا ہے۔ "حالی حیات انگیز شاعری میں اقبال کا پیشرو ہے۔ اور اس کا بھی امکان ہے کہ اگر حالی نے شاعری کا رخ نہ بدل دیا ہوتا تو شاید اقبال کا بھی ظہور نہ ہوتا۔ اقبال میں حالی کا درد ملت موجود ہے اور اس کی حکیمانہ نظر حالی سے زیادہ وسیع اور گہری ہے۔[1] شیخ عبدالقادر نے دیباچہ بانگ درا میں لکھا ہے کہ "ہندوستان کی علمی دنیا میں جتنے نامور اس زمانے میں موجود تھے مثلاً مولانا شبلی مرحوم، مولانا حالی مرحوم، اکبر مرحوم سب سے اقبال کی ملاقات اور خط و کتابت تھی،[2] اور ان اثرات اقبال کے کلام اور اقبال کا اثر ان کی طبائع پر پڑتا رہا[3]" یہی بات شیخ عبدالقادر نے غالب کے بارے میں فرمائی ہے بلکہ اس ضمن میں تو وہ یہاں تک لکھ گئے ہیں۔ "اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ غالب کی روح نے دوبارہ اقبال کا نام پایا۔"[4] علامہ اقبال نے اپنے ایک شعر میں غالب کی حکمت کا اعتراف بھی کیا ہے۔[5] یہ سچ ہے کہ اقبال نے افلاطون، شبلی، حالی اور غالب سے استفادہ کیا لیکن یہ بھی سچ ہے کہ انہوں نے اپنے نظریہ اور ادب و شعر کی بنیاد قرآن و حدیث کی تعلیمات پر رکھی چنانچہ آپ نے 1917ء میں "جناب رسالت کا ادبی تبصرہ" کے عنوان سے ایک مضمون تحریر کیا جس میں دو عربی شاعروں کے موازنہ و تقابل سے فنون لطیفہ اور خصوصاً شاعری کے بارے میں اپنا نظریہ بڑی وضاحت سے بیان کر دیا۔ یعنی شاعری کیسی ہونی چاہیے اور کیسی نہیں ہونی چاہیے؟ لیکن اس سے پہلے

1۔ فکر اقبال، ص 420۔

2۔ علامہ اقبال نے فروری 1899ء سے دسمبر 1934ء تک جو خطوط رقوم فرمائے ان میں مولانا شبلی کے نام صرف ایک خط ہے۔ جو 12 جنوری 1912ء کو لاہور سے لکھا گیا ہے۔ البتہ سید سلمان ندوی کے نام خطوط میں مولانا شبلی کا ذکر خوب کرتے ہیں۔ لاہور سے ایک خط محررہ 28 اپریل 1918ء میں لکھتے ہیں مولانا شبلی رحمتہ اللہ کے بعد آپ استاذ الکل ہیں (کلیات مکاتیب اقبال، مرتبہ سید مظفر حسین برنی، اردو اکادمی، دہلی، اشاعت چہارم، 1993ء، ص 705)۔

اس طرح بعض دیگر ارباب علم کے نام اپنے خطوط میں شبلی کے علاوہ حالی اور اکبر وغیرہ کا ذکر نہایت عقیدت و احترام سے کیا ہے۔ مثلاً شاعر مدارسی کے نام ایک خط میں حالی اور شبلی کا قادر الکلام بزرگوں میں شمار کیا ہے۔ اور ان سے داد حاصل کرنا بڑے فخر کی بات بتایا ہے (مکتوب بنام شاعر مدارسی محررہ 29 اگست 1908ء، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 150۔)

مولانا الطاف حسین حالی (1837ء۔ 1914ء) کے نام علامہ اقبال نے فروری 1899ء۔ دسمبر 1934ء) تک کوئی خط نہیں لکھا پھر 1914ء میں حالی فوت ہی ہو گئے تھے۔ البتہ اپنے خطوط میں حالی کا تذکرہ ضرور کیا ہے۔

اکبر آبادی کے نام آپ کے درجنوں خطوط ہیں ان تمام کے مضامین اسرار و رموز کی اشاعت ترتیب اور مشمولات کے بارے میں ہیں خواجہ حسن نظامی نے حافظ کے بارے میں فکری تنازعہ کا ذکر ان خطوط کا حصہ ہے۔ ان تمام مکتوبات کا عرصہ تحریر 1911ء سے 1918ء تک ہے (دیکھئے کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول)

3۔ شیخ عبدالقادر، دیباچہ بانگ درا، مشمولہ "نذر اقبال" سر عبدالقادر کے مضامین، مقالات، مقدمات اور مکاتیب کا مجموعہ) مرتبہ محمد حنیف شاہد، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، اگست 1972ء، ص 43،42۔

4۔ ایضاً۔ ص 38،37۔

5۔ دیکھئے، کلیات اقبال، (فارسی)، ص 715۔



یہ جاننا ضروری ہے کہ

۱- شاعری کی ماہیت اور حقیقت سے کیا مراد ہے؟

۲- اچھے شعر کی خصوصیات۔

۳- شعر کی اہمیت وافادیت۔

شعر کی ماہیت اور حقیقت :

یہ کہنا مشکل ہے کہ شعر کی ماہیت اور حقیقت پر سب سے پہلے کس نے اور کس انداز سے بحث کی۔ مولانا شبلی نعمانی کا بیان ہے۔ "ارسطو وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے شاعری کی حقیقت اور ماہیت پر بحث کی اور خاص اس موضوع پر ایک کتاب لکھی جس کا نام بوطیقا (پوئٹری) ہے۔[1] غالباً اس کے بعد شعر پر سب سے جاندار مفید تنقید خود مولانا شبلی نے کی ہے اگرچہ ان کی گفتگو کا محور شعر عجم ہے لیکن اس سے شعر کی ماہیت پر روشنی ضرور پڑتی ہے۔ مولانا نے شعر کی کوئی ایک جامع تعریف نہیں فرمائی بلکہ مختلف حوالوں سے مفصل بحث فرمائی ہے مثلاً شعر کی عام تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ "کلام موزوں ہو اور متکلم نے بہ ارادہ موزوں کہا ہو"[2] تاریخ ادب عربی میں ہی شعر کی یہی تعریف مذکور ہے۔ "شعر اس موزوں و مقفی کلام کو کہتے ہیں جو نادر افکار، طرفہ خیالات اور پر اثر معنی خیز مناظر و حالات کی صحیح ترجمانی و عکاسی کرے۔"[3] استاد احمد حسن زیات اور مولانا شبلی نعمانی اس امر میں متفق دیکھائی دیتے ہیں کہ عربوں کے ہاں شعر صرف وزن و قافیہ کا نام نہیں ہے۔[4] اس کا مطلب یہ ہوا کہ شعر نظم و نثر دونوں میں ہو سکتا ہے۔[5] ہر دو حضرات نے اپنے موقفات کیلئے ایک ہی واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ مولانا شبلی رقمطراز ہیں۔

۱۔ "شعر العجم"، حصہ اول، ص 7۔

2۔ ایضاً۔ ص 8۔

3۔ احمد حسن زیات، "تاریخ ادب عربی" مترجم عبدالرحمٰن طاہر سورتی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، سن ندارد، ص 73۔

4۔ شعر العجم، حصہ اول، ص 8۔

5۔ تاریخ ادب عربی، ص 73۔



"شاعری صرف وزن و قافیہ کا نام نہیں ہے کتب ادبیہ میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ حضرت حسان بن ثابت کے صغیر السن بچے کو بھڑ نے کاٹ کھایا وہ حسان کے سامنے روتا ہوا آیا کہ مجھے ایک جانور نے کاٹ کھایا ہے۔ حسان نے جانور کا نام پوچھا وہ نام سے واقف نہ تھا حسان نے کہا اچھی اس کی صورت کیا تھی۔ بچے نے کہا " **کانہ ملتفسا ببروی حبرۃ** "گویا یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ مخطط چادروں میں لپٹا ہوا ہے۔ جو بھڑ کے پروں پر رنگین دھاریاں ہوتی ہیں اس کو اسی نے مخطط چادروں سے تشبیہ دی۔ حسان اچھل پڑے اور خوشی میں کہا کہ " **واللہ صار ابنی اشاعر** "یعنی خدا کی قسم میرا بیٹا شاعر ہو گیا۔ فقرہ موزوں نہ تھا لیکن نہایت عمدہ تشبیہ تھی حسان نے سمجھا کہ بچے میں شاعری کی قابلیت موجود ہے۔[1]

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب مسجع نثر کو بھی شعر کہہ دیا کرتے تھے میں وجدانی طور پر کوئی اثر آفریں خیال موجود ہوتا تھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کو شعر اور حضور ﷺ کو شاعر کہہ دیا تھا۔[2]

ویقولون ائنالتارکو الھتنالشاعر مجنون[3]

مولانا شبلی نعمانی نے شعر عجم کے حوالے سے ایک تعریف یہ بھی رقم فرمائی ہے۔ "شاعری نام ہے مقدمات موہومہ کی ترتیب سے اچھی چیز، بدنما اور بری چیز خوش نما ثابت کی جائے جس سے محبت و غضب کی قوتیں مشتعل ہو جائیں"[4] یہاں یہ بات لائق توجہ ہے کہ اقبال نے بھی اپنے ایک مضمون میں شاعری کی یہی تعریف کی ہے۔ "پھر شاعر کم و بیش گردو پیش کی اشیاء عقائد، خیالات و مقاصد کو حسین و جمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا ہے اور شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیاء و مقاصد کو اصلیت سے حسین تر بنا کر دکھایا جائے۔[5] سید انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ "شاعری میں مبالغہ ہوا کرتا ہے کہ شاعر چھوٹی چیز کو بڑا کر کے دکھلاتا ہے[6] " مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی ایک شعر میں شاعری کی اس خصوصیت کا ذکر کیا ہے۔ مثنوی زیر و بم میں ایک مقام پر بادشاہ رعایا پر پابندی عائد کر دیتا ہے کہ جس

1۔ شعر العجم، حصہ اول، ص 8۔

2۔ تاریخ ادب عربی، حاشیہ، ص 73۔

3۔ سورۃ الصفت، آیت 36۔

4۔ شعر العجم، حصہ اول، ص 9۔

5۔ "مقالات اقبال،" ص 207۔

6۔ "ملفوجات" (محدث کشمیری)، ص 53۔



گھر میں چولہا جلا اور دھواں اس کے گھر سے باہر نکلا حکم شاہی سے اسے ڈر ہے مارے جائیں گے۔ رخصت پر آئے ہوئے سپاہی کی ماں نے جب اس کے لئے کھانا پکایا تو بادشاہ کے کارندوں نے اس کے دروازے پر اس قدر زور سے للکارہ دیا کہ زمین و آسمان تھرا اٹھے۔ اسی مقام پر مولانا فرماتے ہیں کہ فن شاعری میں مبالغہ روا سمجھا جاتا ہے۔ مثنوی کے تین شعر ملاحظہ ہوں۔

چونکہ دود ازخانہ او شد بدر
مرد مان شاہ را گشتہ خبر
بر ورش آواز در ندا آنچناں
کہ از و لرزد زمین و آسماں
کسی نگوید کذب گفتی اشرفا
کاندریں فن ایں چنیں باشد روا [1]

شبلی، اقبال اور تھانوی کے ان بیانات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ شعر میں مبالغہ کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ مولانا شبلی یورپ کے حوالے سے یہ بھی لکھتے ہیں کہ "جو کلام اس قسم کا ہو کہ اس سے جذبات انسانی برانگیختہ ہوں اور اس کا مخاطب حاضرین نہ ہوں بلکہ انسان خود اپنا آپ مخاطب ہو اسی کا نام شاعری ہے۔ [2] ان تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ شعر ایسا پر تکلف کلام ہوتا ہے جو انسانی جذبات کو تحریک دیتا ہے مولانا عبدالحلیم ندوی رقمطراز ہیں۔ "شعر وہ فصیح و بلیغ کلام ہے جس میں وزن کے علاوہ نادر اور اچھوتے خیالات اور لطیف جذبات و احساسات کی عکاسی اس طرح کی گئی ہو کہ انسان کے دل و دماغ پر براہ راست اس کا اثر پڑے [3] " مولانا ندوی کی اس وضاحت میں وزن ردیف قافیہ اور صنائع بدائع کو شعر کی ترکیب میں شامل کر دیا گیا ہے یہی وہ چیزیں ہیں جن کا مجموعہ آج کل شاعری کہلاتا ہے۔ مولانا حالی فرماتے ہیں۔

"وزن قافیہ جن پر ہماری موجودہ شاعری کا دارومدار ہے اور جن کے سوا اس میں کوئی خصوصیت ایسی نہیں پائی جاتی جس کے سبب اس پر شعر کا اطلاق کیا جاسکے یہ دونوں شعر کی ماہیت سے خارج ہیں۔" [4]

---

[1] مولانا اشرف علی تھانوی، مثنوی زیر و بم (فارسی)، مرتبہ مولانا محمد یعقوب، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، سن ندارد، ص 29۔

[2] شعر العجم، حصہ اول، ص 9۔

[3] مولانا ڈاکٹر عبدالعلیم ندوی، "عربی ادب کی تاریخ"، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول، 1988ء، ص 122۔

[4] مولانا الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، اردو اکیڈمی، کراچی، تاریخ اشاعت، 1968ء، ص 45۔



ردیف و قافیہ کے التزام پر مولانا حالی یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے شاعر کو اپنے فرائض کی ادائیگی میں مشکل پیش آتی ہے اور معنی بھی متاثر ہوتے ہیں۔ [1] مولانا حالی کی تنقید فن برائے زندگی کی خاطر ہے۔ اور بہت خوب مثال ہے لیکن شعر کی ایک تعریف جس پر جدید و قدیم تمام نقاد متفق دکھائی دیتے ہیں یہ ہے کہ شعر انسانی جذبات کو تحریک دیتا ہے اور جوش کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ اور انسان کو عمل پر آمادہ کرنے میں ممد و معاون ہوتا ہے۔

اچھے شعر کی خصوصیات :

یہ بات شعر کے مقاصد میں بھی شامل ہوتی ہے۔ اب یہ بات بھی مسلمہ ہے کہ وزن، ردیف قافیہ وغیرہ شعر کی تاثیر میں اہم کردار ادا کرتے ہیں مولانا شبلی نے اسی وجہ سے ان امور کو شعر کا جزو لاینفک قرار دیا ہے۔ "شعر الفاظ، وزن، نغمہ اور رقص کے مجموعہ کا نام ہے" [2] مولانا فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں جذبات کی کمال شدت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس لئے ہر شعر میں ان تمام چیزوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تاہم کوئی شعر راگ سے خالی نہیں ہو سکتا۔ وزن جو راگ کا ایک ضروری جزو ہے راگ ہی کی ایک قسم ہے۔ یہی وجہ کہ اہل عرب ہمیشہ اشعار کو گا کر پڑھتے تھے۔ [3] اقبال بھی شعر و نغمہ کے داخلی ربط سے خوب آگاہ تھے۔ ضرب کلیم کے قطعہ رقص و موسیقی میں اس تعلق کو یوں بیان کیا ہے۔

شعر سے روشن ہے جان جبرئیل و اہرمن
رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرود انجمن
فاش یوں کرتا ہے اک چینی مفکر اسرار فن
شعر گویا روح موسیقی رقص اس کا بدن [4]

یہاں یہ بات دلچسپی سے خیال نہ ہوگی کہ اقبال اپنی نظموں کو ترنم اور راگ سے پڑھتے تھے [5] مولانا حالی نے ملٹن Milton کے حوالہ سے شعر کی تین خوبیاں بیان کیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ "شعر کی خوبی یہ ہے کہ وہ سادہ ہو، جوش سے بھرا ہوا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو۔ [6] اگر غور کیا جائے تو تینوں خصوصیات فن برائے زندگی

1۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 45،44۔
2۔ شعر العجم، حصہ اول ص 11۔
3۔ ایضاً۔ ص 12 ڈاکٹر عبدالحکیم ندوی فرماتے ہیں کہ وزن فنی تکمیل کا لازمی عنصر ہے، الفاظ کا ایک خاص سج دھج سے اس طرح ترتیب دینا کہ ان کے ذریعہ اثر اندازی، کی شان دوبالا ہو جائے۔ اور یہ صفت وزن کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے۔ (عربی ادب کی تاریخ، ص 124)۔
4۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 595۔
5۔ مطالب بانگ درا، ص 188۔
6۔ مولانا حالی نے ان تینوں خوبیوں کی بڑی تفصیل سے شرح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو "مقدمہ شعر و شاعری" ص 70 تا 90۔



کی بنیادی اور لازمی ضروریات ہیں۔ ان کے بغیر کوئی شعر اور کوئی ادب انسانی زندگی کے لئے مفید ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ان تینوں خوبیوں کا تعلق براہ راست انسانی زندگی کی حقیقتوں سے ہے۔ شعر کی یہ خصوصیات نفس مضمون اور مافیہ کے حوالہ سے بہت اہم قرار دی جا سکتی ہیں۔ شعر کی فنی خوبیوں کو بھی تاثیر شعر میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ شعر کی پسندیدگی کے اسباب میں ابن قتیبہ [1] نے تین چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ اچھی تشبیہ، شعر کا معنی کے اعتبار سے غریب ہونا اور شاعر کا دنیا کے اعتبار سے صاحب حکام ہونا [2]۔ ابن قتیبہ کا خصائص شعر پر یہ تبصرہ بڑا جامع ہے۔ اول الذکر خوبی کا تعلق "فن" سے ہے۔ دوسری بات نفس مضمون کے متعلق ہے جب کہ موخر الذکر خوبی دراصل شعر کی خوبی نہیں بلکہ شاعر کی خوبی ہے۔ شاعر جس قدر معزز و موثر شخصیت ہوگی اس کے کلام کی تاثیر بھی اسی قدر زیادہ ہوگی۔ جدید دور میں وزن، تخیل اور موسیقیت کے ساتھ ساتھ معانی و مطالب کو بھی شعر کے فنی عناصر میں شمار کیا جاتا ہے۔ [3]۔ گویا شعر کو فکر و فن کا حسین امتزاج ہونا ضروری ہے۔ غیر متوازن شعر غیر موثر ہو سکتا ہے ہر دو اعتبار سے شعر کا متوازن ہونا اشد ضروری ہے۔ سادگی جوش اور اصلیت کے ساتھ ساتھ فنی لوازمات بھی تاثیر شعر میں اہم چیز ہے، تسلیم کی جاتی ہے۔ حتی کہ مولانا تھانوی جیسا مقصدی ادیب بھی اس سلسلہ میں کوئی دوسری رائے نہیں رکھتا۔ شعر کی تعریف میں فرماتے ہیں۔ "شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا مقید کیا گیا ہو" [4]۔ شعر جس قدر موزوں ہوگا اس کی تاثیر بھی اسی قدر زیادہ ہوگی۔

شعر کی اہمیت و افادیت :

نیز کوئی شعر جس قدر موثر ہوگا اس کی اہمیت و افادیت بھی اس قدر زیادہ ہوگی۔ مقصد کے حصول میں بھی آسانی ہوگی۔ دنیا کی تمام سلطنتوں اور قوموں نے اپنے اپنے مقاصد کے پیش نظر شعراء کی ہمیشہ قدر کی ہے اور ان کے دل بڑھائے ہیں۔ [5]۔ عرب قوم میں شاعر قوم کی آبرو سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ شاعر قبیلہ کے کارناموں، بہادری، نسب اور زبان وغیرہ کی حفاظت کرتا تھا۔ [6]۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ "شعر ایک قوت ہے جس سے بڑے بڑے کام لئے جا سکتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کا استعمال صحیح طور پر کیا جائے۔ [7]۔ عرب قوم کی باگ دوڑ شعراء کے

---

[1]۔ ابو محمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ 2/3ھ بغداد میں پیدا ہوا چالیس سال کی عمر پائی۔ نحو و لغت کا امام تھا۔ بڑا فاضل اور ثقہ انسان تھا۔ کتاب المعارف ادب الکاتب، غریب القرآن، غریب الحدیث، عیون الاخبار، مشکل القرآن، مشکل الحدیث، کتاب الشعر و شعراء اصلاح الغلط، ان کی مشہور کتب ہیں۔ (پروفیسر عبدالصمد صارم، ترجم الشعر والشعراء، ادارہ علمیہ، لاہور، سن ندارد، ص 9)۔

[2]۔ ایضاً۔ ص 28،27،26۔

[3]۔ عربی ادب کی تاریخ، ص 123۔

[4]۔ "امداد الفتاوی، ص 277۔ جلد چہارم۔

[5]۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 31۔

[6]۔ ایضاً۔ ص 32۔

[7]۔ شعر العجم، جلد چہارم، ص 71۔



ہاتھ میں تھی وہ قوم کو جدھر چاہتے تھے جھونک دیتے تھے اور جدھر چاہتے تھے روک لیتے تھے۔[1] جنگ جمل میں قبیلہ ضبتہ کے ایک شخص نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اونٹ کی مہار پکڑ کر چند شعر پڑھے [2]۔ پھر اسی قبیلہ کے آدمی اونٹ کی نکیل پکڑ کر لڑتے اور مارے جاتے یہاں تک ڈیڑھ سو آدمیوں نے اپنی جانیں دے دیں۔[3] نمیر ایک نہایت معزز قبیلہ تھا۔ جریر نامی ایک شاعر نے کسی وجہ سے اس کی ہجو کہی اور اس کا نام باعث عار ہوگیا یہاں تک سرے سے قبیلہ کا نام ہی مٹ گیا۔[4] اعشی کا واقعہ تاثیر شعر میں بہت مشہور ہے۔ جس کے قصیدہ نے قبیلہ کلاب کے ایک شخص محلق کی آٹھ بیٹیوں [5]۔ کی شادی میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ ڈاکٹر عبدالحلیم نے لکھا ہے کہ اعشی مکہ جاتے ہوئے محلق اور اس کی بیوی کا مہمان ہوا۔ محلق نے اس کے لئے ایک اونٹنی ذبح کی اور اس کی بیوی نے بڑی عزت و احترام سے اس کی خاطر مدارات کی اور خوب کھلایا پلایا۔ جب شراب کا نشہ چڑھا تو محلق نے اپنی بیٹیوں کی بپتا سنائی۔ شاعر نے عکاظ کے میلہ میں محلق کی شان میں قصیدہ پڑھا[6]۔ ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کی آٹھوں لڑکیوں کی شادیاں رئیسوں کے گھرانوں میں ہوگئی۔[7]۔ شعر کی یہ تاثیر عربوں میں خاص نہیں ہے بلکہ عجمیوں اور یورپیوں کے ہاں بھی مسلم ہے۔ امراو کی، عمر خیام اور فردوسی کی شاعری [8]۔ کو حالات کے تغیر میں اہم مقام حاصل ہے۔ یورپ نے بھی پولیٹکل معاملات میں شعر سے بڑے بڑے کام لئے ہیں۔ ایتھنز اور [9]۔ نگارا والوں نے جزیرہ سلس پر ایک مدت تک جنگ جاری رکھی آخر کار ایتھنز والوں نے ہمت ہار دی اور جنگ سے دستبردار ہوکر بیٹھ گئے۔ اس وقت ایتھنز کے مشہور مقنن سولن نے اشعار کے ذریعے اپنی قوم کی غیرت کو جگایا اور آخر کار وہ قوم بیدار ہوئی اور سولن کی قیادت میں اپنے ملک پر دوبارہ قبضہ کرلیا۔[10] شاہ انگلستان ایڈورڈ نے جب ویلز [11] پر حملہ کیا تو وہاں کے شاعروں نے ولولہ انگیز اشعار کہنے شروع کئے جس

1۔ شعر العجم، جلد چہارم، ص 72۔

2۔ مولانا شبلی نعمانی نے دو اشعار کا نمونہ نقل کیا ہے۔

نحن	بنو	ضبة	اصحاب	الجمل
الموت	احلی	عندنا	من	العسل
فلبنفی	ابن	عفان	باطراف	الاسل
ردوا	علینا	شیخنا	ثم	بجبل

شعر العجم، جلد چہارم، ص 73)۔

3۔ شعر العجم، جلد چہارم، ص 73۔

4۔ ایضاً۔ 76۔

5۔ مولانا شبلی نے محلق کی بیٹیوں کی تعداد میں اختلاف کیا ہے انہوں نے یہ تعداد تین لکھی ہے۔ (ایضاً ص 75)۔

6۔ عرب شعراء کسی کا قصیدہ نہیں لکھا کرتے تھے سب سے پہلا شخص جس نے مدح لکھی "نابغہ ذبیانی تھا" اگرچہ اس کی وجہ سے بالغہ اس قدر مالدار ہوگیا کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا کھاتا تھا۔ عرب میں اس کی عزت جاتی رہی۔ نابغہ کے بعد اعشیٰ نے شاعری کو پیشہ بنالیا۔ شعر العجم، جلد چہارم، ص 76)۔

7۔ عربی ادب کی تاریخ، ص 135،134۔

مولانا حالی نے اس واقعہ میں بڑی دلچسپی کی بات لکھی ہے کہ جب ایک لڑکی کی شادی ہوئی تو لڑکیوں کی ماں اعشیٰ کو ایک اونٹ بطور شکریہ کے بھیجتی تھی (مقدمہ شعر و شاعری، ص 18)۔

8۔ ان شعرا کی شاعری کے لئے ملاحظہ ہو (شعر العجم، جلد اول)۔

9۔ یونان کا دارالحکومت، یونانی علم و فن کا قدیم شہر جس میں بڑے بڑے صاحبان کمال ہو گزرے ہیں۔ اسی نام کا ایک شہر جارجیا امریکہ میں بھی ہے۔ جو روئی کی تجارت کی منڈی ہے (اردو انسائیکلو پیڈیا، فیروز سنز، لاہور، ص 161)۔ 10۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 14۔ 11۔ برطانیہ کا علاقہ جو

1536ء سے سیاسی طور پر انگلستان سے ملحق ہے۔ (اردو انسائیکلوپیڈیا، ص 1033)۔
کی بدولت ایڈورڈ کو ایسی دقتیں اٹھانی پڑیں کہ فتح کے بعد شاہ نے ویلز کے تمام شاعروں اور قاریوں کو قتل کروا دیا۔ [1] لارڈ بائرن [2] کی نظم موسوم بر "چائلڈ ہیرلڈز پلگر میج" نے یونان کو ترکوں کے تسلط سے آزاد کروانے میں اہم کردار ادا کیا۔ [3] اسی طرح ڈیمسٹک پوئٹری نے یورپ کی سیاسی تاریخ میں اہم کردار رکھتی ہے۔ خصوصاً شیکسپیئر کے ڈرامے [4] جن سے پولیٹیکل، سوشل اور مورل ہر طرح کے بے شمار فائدے اہل یورپ کو پہنچتے ہیں۔ بائبل کے ہم پلہ سمجھے جاتے ہیں بلکہ جو لوگ مذہب کی قید سے آزاد ہیں۔ وہ ان کو بائبل سے بھی زیادہ سود مند اور فائدہ رساں خیال کرتے ہیں۔ [5] شعر و شاعری کی اسی قدر و قیمت اور معنویت کے پیش نظر علامہ اقبال نے

اقبال کا نظریہ شعر:

انجمن ادبی کابل کے سپاس نامہ [6] کے جواب میں فرمایا تھا۔ "شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی اس ملک کے شعراء پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے سچے رہنما بنیں زندگی کی عظمت اور بزرگی کی بجائے موت کو بڑھا چڑھا کر نہ دکھائیں کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا چڑھا کر دکھاتا ہے اس وقت وہ سخت خوفناک اور برباد کن ہو جاتا ہے۔" [7]
آپ نے اسی موقع پر فرمایا کہ "شاعر اپنے تخیل سے قوموں کی زندگی میں نئی روح پھونکتا ہے قومیں شعراء کی وسعت گیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشوونما پاکر مرجاتی ہیں پس میری خواہش یہ ہے کہ افغانستان کے شعراء اور انشاء پرداز اپنے ہم عصروں میں ایسی روح پھونکیں جس سے وہ اپنے آپ کو پہچان سکیں" [8]
کسی قوم کے ادیب، شاعر اور فنکار اس کی زندگی میں جو مثبت یا منفی کردار ادا کرتے ہیں اس کو جس شدت سے اقبال نے محسوس کیا ہے شاید ہی کسی اور نے کیا ہو۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا۔

1۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 15۔
2۔ (1788ء - 1824ء) انگریزی کا رومانی شاعر 1797ء میں لارڈ کا موروثی خطاب پایا۔ یونان اور سپین کا سفر کیا اور واپس آکر یہ طویل نظم یونان کی جنگ آزادی کے حق میں لکھی (اردو انسائیکلوپیڈیا، ص 191)۔
3۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 16۔
4۔ شیکسپیئر (1564ء - 1616ء)۔ انگریز ڈرامانگار، پرگو شاعر، بڑی سرعت سے تصنیف و تالیف کا کام کرتا تھا۔ سال میں تقریباً دو نئے ڈرامے لکھ دیتا اس کا معمول تھا پینتیس ڈرامے لکھے۔ اس کے المیہ ڈراموں میں ہیملٹ، میکبتھ، جولیئس سیزر اور، طربیہ میں مرچنٹ آف وینس، ایزیولائک اٹ وغیرہ بہت مشہور ہوئے (اردو انسائیکلوپیڈیا، ص 654)۔
5۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 18۔
6۔ یہ اکتوبر نومبر 1933ء کا ذکر ہے جب نادر شاہ خان شاہ افغانستان نے علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود (وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کو افغان یونیورسٹی کابل کے نصاب کے سلسلے میں دعوت دی اس موقع پر انجمن ادبی کابل نے ان حضرات کو اپنے ہاں مدعو کیا اس موقع پر سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے علاوہ علامہ اقبال نے انجمن کے سپاس نامہ کا جواب دیتے ہوئے ایک تقریر فرمائی۔ یہ اقتباسات اسی تقریر کا حصہ ہیں۔ دیکھئے۔ "مقالات اقبال ہیں، کابل میں ایک تقریر ص 259۔
نیز دیکھئے حق نواز کا مرتبہ "سفر نامہ اقبال، سفر افغانستان 1933ء، مزید دیکھئے "حیات اقبال کے چند مخفی گوشے" باب سیر افغان 1933ء صفحات 200 تا 212۔
7۔ کابل میں ایک تقریر، مقالات اقبال، ص 259۔ 8۔ ایضاً ص 260۔



"کسی قوم کی معنوی صحت زیادہ تر اس روح کی نوعیت پر منحصر ہے جو اس کے اندر اس کے شعرا اور صاحبان فن پیدا کرتے ہیں۔ کسی اہل ہنر کا مائل بہ انحطاط ضمیر اور تصور ایک قوم کیلئے اٹیلا[1] اور چنگیز کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ہو سکتا ہے۔[2] " سرسری نظر میں یہ بات کچھ عجیب سی لگتی ہے کہ ادیب اور شاعر اپنے شکست خوردہ ذہنیت اور مردہ ضمیر کے ساتھ اپنی قوم کیلئے چنگیز خان اور اٹیلا سے زیادہ تباہ کن ثابت کیسے ہوتا ہے۔ اس کا جواب فکر اقبال سے ہی یوں دیا جاسکتا ہے۔ کہ عمدہ اور لطیف شاعری کی مثال ساحر اور جادوگر کی سی ہے۔

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہ شاعر رنگین نوا میں ہے جادو[3]

وہ اپنی شاعری سے قوم کو سحرزدہ کر دیتا ہے اس کے دماغ سے سوچنے سمجھنے کی قوت مفقود اور اس کے اعضا و جوارح قوت عمل سے محروم ہو جاتے ہیں اور قوم بے یقینی کا شکار ہو جاتی ہے۔ جو غلامی سے بھی بدتر بتائی جاتی ہے۔

یقینی مثل خلیل آتش نشینی
یقین اللہ مستی خود گزینی
من اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے بدتر ہے بے یقینی[4]

علامہ اقبال نے مثنوی اسرار خودی لکھی تو اس میں افلاطون اور حافظ شیرازی پر سخت تنقید کی وہ دراصل اسی نقطہ نظر کی وضاحت تھی کہ شاعری کیسی ہونی چاہیے اور کیسی نہ ہونی چاہیے۔ اقبال کو حافظ کی شاعرانہ عظمت سے انکار نہیں تھا وہ تو اسے بلند پایہ شاعر سمجھتے تھے۔[5] ان کو اختلاف اس کیفیت سے تھا جس کو وہ اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں اقبال کی نگاہ میں حافظ اپنے شیریں فن کے ذریعے موت کی دعوت دیتے ہیں ایسی موت جس کیلئے چنگیز خان اور اٹیلا کا مرہون منت بھی نہیں ہونا پڑتا۔ اقبال کے نزدیک شاعری کا ایک معیار ہے وہ معیار فنی اعتبار سے نہیں ہے۔

1۔ (Attila or Etzel) 406-453 بن حملہ آوروں کا سردار تھا جو اپنے آپ کو خدائی قہر کہتا تھا اور اس بات پر فخر کرتا تھا کہ جدھر سے اس کا گزر ہو جائے وہاں گھاس بھی نہیں اگتی۔ سلطنت روما کے دور انحطاط میں یورپ پر (432 تا 453) عفریت کی طرح مسلط رہا۔ مشرقی اور مغربی روم کی حکومتوں کو تخت و تاراج اور جرمنی اطالیہ وغیرہ کے علاقوں کو تباہ و برباد کیا۔ (اردو انسائیکلو پیڈیا، ص 161)۔

2۔ دیباچہ مرقع چغتائی، دو مضامین اقبال، مرتبہ تصدق حسین تاج، حیدر آباد، دکن 1362ء، ص 197۔

3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 305، نیز اقبال کا مضمون "اسرار خودی تصوف"، مشمولہ مقالات اقبال، ص 207۔

4۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 373۔

5۔ دیکھیے اقبال کا مضمون اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ مقالات اقبال، ص 206۔



ضروری نہیں ہے کہ شاعری ضائع بدائع کے محاسن سے مزین ہو۔[1] بلکہ اصل چیز یہ ہے کہ شاعر کے اشعار اغراض زندگی میں کس قدر ممد و معاون ہیں اقبال اپنے مضمون اسرار خودی اور تصوف میں لکھتے ہیں۔

"ضروری اور ملی اعتبار سے کسی شاعری قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے کوئی معیار ہونا چاہیے میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی میں ممد ہیں تو وہ اچھا شاعر ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے ضرت رساں ہے۔ ہر شاعر کم و بیش گرد و پیش کی اشیاء عقائد، خیالات و مقاصد کو حسین و جمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اور شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیاء و مقاصد کو اصلیت سے حسین تر بنا کر دکھایا جائے تاکہ اوروں کو ان اشیاء و مقاصد کی طرف توجہ ہو اور قلوب ان کی طرف کھینچ آئیں۔ ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کسی کا جادو کم چلتا ہے کسی کا زیادہ خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ کون سے مقصد یا حالت یا خیال کو محبوب بناتے ہیں۔ وہ ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے بلکہ زندگی کیلئے مضر ہے جو حالت خواجہ صاحب اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ حالت افراد و اقوام کے لئے جو اس زمان و مکان کی دنیا میں رہتے ہیں نہایت ہی خطرناک ہے حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے مزین کر دیتے ہیں تاکہ مرنے والے کو اپنے دکھ کا احساس نہ ہو۔"[2]

اورنگزیب عالمگیر جو بڑا متشرع بادشاہ تھا حکم دیا کہ اتنی مدت تک تمام طوائفیں نکاح کر لیں ورنہ کشتی میں بھر کر تمام کو دریا برد کر دیا جائے۔ جب تعمیل حکم میں ایک دن باقی رہ گیا تو ایک طوائف جو شیخ کلیم اللہ جہاں آبادی کے پاس آتی تھی آخری سلام کیلئے حاضر ہوئی اور سارا ماجرا سنایا شیخ نے کہا کہ تم حافظ شیرازی کا یہ شعر یاد کر لو۔

در کوئے نیک نامی مارا گزر ز داد ند
گر تو نمے پسندی تغیر کن قضا را[3]

---

[1] جناب رسالت مآب کا ادبی تبصرہ "مشمولہ مقالات اقبال، ص 230۔

[2] اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ مقالات اقبال، ص 207۔

[3] حافظ شیرازی کا یہ شعر دیوان حافظ میں ملاحظہ ہو۔ دیوان حافظ، مقبول اکیڈمی، لاہور، سن ندارد، ص 33۔



اور کل جب تمہیں دریا کی طرف لے چلیں تو باآواز بلند اس شعر کو پڑھتے جاؤ ان طوائفوں نے اس کو یاد کرلیا اور جب روانہ ہوئیں تو یاس کی حالت میں نہایت خوش الحانی سے بڑے درد انگیز لہجے میں اس شعر کو پڑھنا شروع کردیا۔ جس جس نے سنا دل تھام کر رہ گیا جب بادشاہ کے کان میں آواز پہنچی تو بے قرار ہوگیا ایک عجیب کیفیت طاری ہوئی حکم دیا سب کو چھوڑ دو[1]۔ "اس واقعہ سے کلام حافظ کی تاثیر کا اندازہ فرمائیں۔ کہاں ان معنوں میں حافظ کو ساحر کہنا کوئی بے جا بات تھی" یہ حافظ کا حسن کلام نہیں ہے بلکہ اقبال اس کو حافظ کا قبیح قرار دیتے ہیں۔[2]۔ اس لئے کہ اقبال کے خیال میں اس شعر میں حافظ نے مسئلہ تقدیر کی غلط اور حیات کش تعبیر کی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ

"مسئلہ تقدیر کی ایسی غلط مگر دل آویز تعبیر سے حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زانیات کا خاتمہ کرکے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا قلبی اعتبار سے اس قدر ناتواں کردیا کہ اسے قوانین اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ہمت نہ رہی۔[3]۔

حافظ اقبال اور تھانوی کی نظر میں:

علامہ اقبال نے مذکورہ بالا شعر کے حوالے سے حافظ کو جبر کا مبلغ کہا ہے اور اس کے فلسفہ تقدیر پر سخت اعتراض اٹھایا ہے۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اقبال نے دیوان حافظ پر اعتراضات کئے ہیں جب کہ مولانا تھانوی اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ "عرفان حافظ" کے نام آپ نے ایک شرح بھی لکھی ہے اس شرح میں مولانا نے ان تمام اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ جو اقبال نے ان پر وارد کئے ہیں۔ حافظ کے بارے میں اقبال اور مولانا تھانوی کے اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال حافظ کو شاعر سمجھتے ہیں لیکن اپنے ایک مضمون ان کے صوفی ہونے سے صاف انکار کردیتے ہیں۔ نیز حافظ کی مائی شعر تصوف کی سخت تنقید کرتے ہیں۔ دوسری طرف مولانا تھانوی حافظ کی دونوں حیثیتوں کا اعتراف کرتے ہیں راقم نے اسی مقالہ کے باب "تصوف" میں حافظ پر اقبال اور تھانوی کے افکار کا خلاصہ مرتب کیا ہے۔ تفصیل وہاں ملاحظہ فرمائی جائے۔ یہاں صرف مذکورہ بالا شعر کے بارے میں اقبال اور مولانا تھانوی کی تشریح کا جائزہ مطلوب ہے۔ مولانا تھانوی اقبال کی اس شرح سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ اس کے بالکل برعکس شرح کرتے ہیں۔ مولانا تھانوی "عرفان حافظ" میں اس امر کی تردید کرتے ہیں کہ حافظ اس شعر میں جبر کی تعلیم دیتے

---

[1]۔ اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ مقالات اقبال، ص 209-210۔

[2]۔ ایضاً۔ 210۔

[3]۔ ایضاً۔



ہیں وہ فرماتے ہیں۔

"اس شعر میں اس شخص کی تعلیم ہے کہ قضاالٰہی جو ہماری تربیت باطنی کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے لئے بدنامی کے افعال مقدر ہیں۔ گو بددینی کے نہیں۔ سوائے معترض اگر تو اس کو پسند نہیں کرتا تو اس قضا کو مبدل کردے۔ جس سے تو محض عاجز ہے۔ جب عاجز ہے تو اعتراض ترک کردے پس اس شعر میں جبر کا ہرگز شائبہ نہیں ہے کیونکہ قضا سے مراد ہر قضا نہیں ہے۔[1]۔

اقبال نے شعر عجم جو تنقید فرمائی ہے۔ اس کا پس منظر حافظ شیرازی کی شاعرانہ جادوگری ہے۔ اقبال نے بار بار اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ کہ بعض عجمی تصورات اور افکار نے اسلام کے چشمے کو گدلا کر کے رکھ دیا ہے۔ اقبال نے ایران کے دبستان میں حرم کی بنیاد رکھی اور صرف ان ایرانی شعراء کے کلام کو اہمیت دی جو شعر و تصوف کی صحت مند تحریکات کے علمبردار تھے۔ [2]۔ اقبال نے رومی کو اپنا مرشد بنایا لیکن حافظ شیرازی کو ساحر اور جادوگر کہا اور اس سے بہرحال گریز کی تلقین کی۔

بے نیاز از محفل حافظ گزر
الحذر از گوسفندان الحذر [3]۔

ضرب کلیم میں "شاعر" اور "شعر العجم" کے دو عنوان سے دو نظموں میں انہی خیالات کا اعادہ کیا ہے۔ یہاں آپ نے عجمی [4]۔ اور شعر العجم کی باقاعدہ اصطلاحیں استعمال کیں ہیں اور اس سے اجتناب کی وجہ بھی بیان کر دی ہے۔

تاثیر غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں "عجمی لے" [5]۔

---

[1]۔ "عرفان حافظ" مشمولہ التکشف عن مہمات التصوف، ص 213۔

[2]۔ سید عابد علی عابد، شعر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ستمبر 1993ء، ص 184۔

[3]۔ اقبال کا یہ شعر ان اشعار کا تخمینہ ہے جو آپ نے اسرار خودی کی اولین اشاعت 1915ء میں حافظ پر لکھے تھے۔ اور بعد ازاں یہ تمام اشعار حذف کر دیئے تھے۔ مثنوی کا یہ اولین نسخہ ہے جو حکیم محمد صاحب چشتی نظامی نے یونین سٹیم پریس لاہور سے 500 کی تعداد میں شائع کی تھی یہ نسخہ اقبال اکادمی لاہور میں محفوظ ہے۔

[4]۔ سید عابد علی عابد "عجمی لے" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "شعر گوئی کی ایک خاص روش ہے جسے اقبال "عجمی لے" کہتے ہیں۔ "لے" اس سلسلے میں بڑا ہی پراسرار لفظ ہے اور جب تک اس کے صحیح مفہوم متعین نہ ہوں "عجمی لے" کی دلالتیں واضح نہیں ہو سکتیں۔ "عجمی لے یا عجمی شعر" گوئی سے کیسا اسلوب، شعر گوئی ملفوظ ہے اس کا جواب اقبال اسرار خودی سے دے چکے ہیں۔ انہوں نے حافظ کو "عجمی لے" کا نمائندہ شاعر سمجھا تھا کہ بڑے دلکش اور دل فریب پیرائے میں نرم و نازک الفاظ کو لوری دے کر پڑھنے والے کو موت کی نیند سلاتا ہے یہ موت ذہنی ہے اور ذوق عمل کے فقدان سے عبارت ہے (شعر اقبال، 187)۔

[5]۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 589۔



اسی طرح شعرالعجم کی طربناکی اور دل آویزی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے افسردگی اور بے یقینی پیدا ہوتی ہے جس سے انسانی خودی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔

ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی ہے نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز [1]

یہاں مختصراً یہ جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خودی سے کیا مراد ہے اور اس کا نظریہ فن سے کیا تعلق ہے؟
"خودی" فکر کا مرکزی نقطہ ہے۔ [2] جس سے مراد نفس یا یقین ذات ہے۔ [3] کبھی یہ راز درون حیات ہے اور کبھی بیداری کائنات۔ [4] یہ ایک خاموش قوت ہے جو عمل کے لئے بیتاب رہتی ہے زندگی کا نظم اور انسانی شخصیت کی پائیداری اس کے بغیر ممکن نہیں ہے اقبال خودی کو قوت حرکت اور جہد مسلسل سے تعبیر کرتے ہیں جب یہ خودی اپنے ذوق وشوق کا اظہار کرتی ہے تو زمین و آسمان کو خاطر میں نہیں لاتی۔ [5] اقبال فرماتے ہیں خودی وہ سراب ہے جس سے قوموں کا فہم تیز ہوتا ہے جو تنکے کو چھو کر پہاڑ بنا دیتی ہے جو لومڑی کو شیر خاک کو کوثر اور قطرے کو سمندر بنا دیتی ہے وہ غیرت ہے جو ممولے اور چکور کو باز سے آمادہ پیکار کرتی ہے [6]۔ اقبال نے خودی کے مفہوم میں بے انتہا وسعت پیدا کر دی ہے لیکن تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کی خودی سے مراد ذوق عمل اور قوت تسخیر ہے اور اس کا مقصد فقط اتنا ہے کہ انسان اور خاص طور پر مسلمان غفلت اور تن آسانی کی روش کو چھوڑ کر سخت کوشی اور خط پسندی کا راستہ اختیار کریں فنون لطیفہ سے اقبال اسی خودی کی تعمیر کا کام لینا چاہتے ہیں اسی خودی کا دوسرا "زندگی) ہے دیباچہ مرقع چغتائی میں فرماتے ہیں۔ "مجھے جو کچھ کہنا ہے اس کا حاصل بس اس قدر ہے کہ میں سارے فنونِ لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع سمجھتا ہوں" [7]۔

---

[1]۔ کلیات اقبال (اردو) ص 590

[2]۔ "اقبال اور جمالیات" ص 15

[3]۔ محمد اقبال دیباچہ مثنوی اسرار خودی اشاعت اول، 1915ء مشمولہ مقالات اقبال ص 199۔

[4]۔ کلیات اقبال (اردو) ص 419

[5]۔ خودی کے ان تمام تعبیرات کے لئے دیکھیے مثنوی اسرار خودی کا باب "اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات"

[6]۔ تمہید اسرار خودی کلیات اقبال (فارسی) ص 8۔

[7]۔ دیباچہ مرقع چغتائی در مضامین اقبال ص 197۔



یہی بات اقبال نے ان اشعار میں بیان فرمائی ہے۔

سرور و شعر و سیاست کتاب دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسوں افسانہ [1]

ضرب کلیم میں "فنون لطیفہ" کے نام سے ایک نظم موجود ہے اس کے ایک جماہ "مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے۔ [2] میں تمام فنون لطیفہ کا مقصد بیان کر دیا ہے ایک اور نظم میں شعر کا مقصد ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمۂ جرمن ہے یا بانگ اسرائیل [3]

یوسف سلیم چشتی نے اس شعر کی شرح میں لکھا ہے کہ "شاعری میں یا تو پاکیزہ خیالات بیان ہوتے ہیں جن کی بدولت قوم میں نیکی کی طرف میلدن پیدا ہوتا ہے یا پھر اس میں عمل صالح کی ترغیب ہوتی ہے جس کی بدولت قوم میں جہاد کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ [4]
اقبال نے اپنے خطوط میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت فرمائی ہے کہ شاعری بذات خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد عالم اسلام اور خاص طور پر مسلمانان ہند میں بیداری پیدا کرنا ہے آپ نے 3 ستمبر 1917ء کو مولانا گرامی کے نام ایک خط میں لکھا۔ میرا مقصد کچھ شاعری نہیں ہے بلکہ غایت یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساس مسئلہ پیدا ہو جو قرون اول کے مسلمانون کا خاصہ تھا اس قسم کے شعر لکھنے کی غرض عبادت ہے نہ شہرت ہے کیا تعجب ہے کہ نبی کریم ﷺ کو مری یہ کوشش پسند آجائے اور ان کا احتسان میرے لئے ذریعہ نجات ہو جائے۔ [5] 10 اکتوبر 1919ء کو سید سلمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں ارقام فرماتے ہیں "شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے لئے وقت نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں

---

[1] کلیات اقبال (اردو) ص 562۔
[2] ایضاً---------- ص 580۔
[3] ایضاً--------- 590۔
[4] یوسف سلیم چشتی شرح ضرب کلیم عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور سن نداد ص 325۔
[5] "کلیات مکاتیب اقبال" جلد اول ص 657۔



انقلاب پیدا ہو بس اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں [1] اقبال کے ان خطوط سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں کہ اول یہ کہ شاعری بذات خود کوئی مقصد نہ تھی یہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ اور پردہ تھی۔

پردہ نواز نوائے شاعری است
آنچہ گوئی ماو رائے شاعری است [2]

اس پردہ میں آپ نے ملت اسلامیہ کو بیداری اور جانبازی کا پیغام دیا ہے ایک یورپی نقاد نے خوب کہا ہے کہ اقبال کا کلام ایک پیغام کے سوا کچھ نہیں ہے۔ [3]

"MUhammad Iqbal" We are in nothing But a Massage"

اور یہ پیغام خودی اور زندگی کے نام ہے لہٰذا شعر ہو یا آرٹ کا کوئی اور شعبہ اقبال کے ہاں اس کی قبولیت کا معیار زندگی اور خودی ہی ہے۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

"آرٹ زندگی کے ماتحت ہے ہر چیز کو انسان زندگی کے لئے وقف ہونا چاہئے اس لئے ہر وہ آرٹ جو زندگی کے لئے مفید ہو اچھا اور جائز ہے اور جو زندگی کے خلاف ہو جو انسانوں کی ہمتوں کو پست اور ان کے جذبات عالیہ کو مردہ کرنے والا ہو قابل نفرت پرہیز ہے اس کی ترویج حکومت کی جانب سے ممنوع قرار دی جانی چاہئے۔ [4]

علامہ اقبال کی ان وضاحتوں کے بعد مزید کسی شرح کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ زندگی کا شاعر ہے حرکت وجہد کا پیام بر ہے طاقت وقوت کا مبلغ ہے افکار و خیالات میں پاکیزگی کا طرفدار اور علمبردار ہے لہٰذا جو ادب بھی خواہ وہ شعر ہو یا موسیقی ہو مصوری ہو سنگ تراشی ہو کوئی ڈرامہ یا تمثیل ہو الغرض فنون لطیفہ کی کوئی بھی جز ہو اس کا مقصد زندگی کی صحت مند قدروں کی آبیاری ہونا چاہئے اس میں ہمت اور ذوق عمل کا پیغام ہونا ضروری ہے ورنہ وہ قابل قبول نہیں ہے اقبال اپنی نظموں شعر عجم ہزاوران ہند

---

[1] سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادی، دہلی، اشاعت دوم، 1993ء جلد دوم ص 137

[2] کلیات اقبال (فارسی) ص 755

[3] ایڈورڈ میک کارتھی "اقبال بحیثیت فلسفی شاعر" اقبال ریویو (انگریزی) مجلہ اقبال اکادی، کراچی جلد 2 شمارہ 30 اکتوبر 1961 ص 18۔

[4] ملفوجات محمود نظامی ص 145



مصوری، تمثیل و موسیقی وغیرہ سے نفرت کا اظہار اسی وقت کرتے ہیں جب وہ منفی اقدار کے فروغ کا سبب بنتے ہیں۔ وہ فنون لطیفہ کی طاقت کا بھرپور ادراک رکھتے تھے۔ اسی لئے ان کے مثبت اور تعمیری کردار پر زور دیتے تھے۔ فرماتے ہیں۔ "میرا عقیدہ" ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے۔"[1]

بحث کے اس حصہ کو اقبال کے مضمون "جناب رسالت مآب کا ادبی تبصرہ" پر ختم کیا جاتا ہے بس یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ کہ اقبال کس قسم کی شاعری کے حامی ہیں اور کس قسم کی شاعری کے مخالف ہیں۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس کو رسالت مآب ﷺ کے وجدان نے اس طرح حل کیا ہے۔ امراء القیس نے اسلام سے چالیس سال پہلے کا زمانہ پایا ہے۔ روایت ہمیں بتاتی ہے کہ جناب پیغمبر ﷺ نے اس کی نسبت ایک موقع پر حسب ذیل رائے ظاہر فرمائی ہے۔

"اشعر الشعراء و قائدهم الی النار یعنی وہ شاعروں کا سردار تو ہے ہی لیکن جہنم کے مرحلے میں ان سب کا سپہ سالار بھی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امرؤالقیس کی شاعری میں وہ کون سی باتیں ہیں جنہوں نے حضور سرور کائنات ﷺ سے یہ رائے ظاہر کروائی امرؤالقیس کے دیوان پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں شراب ارغوانی کے دور، عشق و حسن کی ہوشربا داستانوں اور جاں گداز جذبوں، آندھیوں سے اڑی ہوئی بستیوں کے کھنڈروں کے مرثیوں، سنسان ریتلے ویرانوں کے دل ہلا دینے والے منظروں کی تصویریں نظر آتی ہیں اور یہی عرب کے دور جاہلیت کی کل تخلیقی کائنات ہے امرؤالقیس قوت ارادی کو جنبش میں لانے کی بجائے اپنے سامعین کے تخیل پر جادو کے ڈورے ڈالتا ہے اور ان میں بجائے ہوشیاری کے بے خودی کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ رسول ﷺ نے اپنی حکیمانہ تنقید میں فنون لطیفہ کے اس اہم اصول کی توضیح فرمائی ہے کہ صنائع بدائع کے محاسن اور انسانی زندگی کے محاسن کچھ ضروری نہیں کہ یہ دونوں ایک ہی ہوں۔ ممکن ہے کہ شاعر بہت شعر کہے لیکن وہ شعر پڑھنے والے کو اعلیٰ علیین کی سیر کرانے کی بجائے اسفل السافلین کا تماشا دکھا دے۔ شاعری دراصل ساحری ہے اور اس شاعر پر حیف ہے جو قومی زندگی کی مشکلات و امتحانات میں دلفریبی کی شان پیدا کرنے کی بجائے وہ فرسودگی و انحطاط کو صحت اور قوت کی تصویر بنا کر دکھا دے اور اس طور پر اپنی قوم کو ہلاکت کی طرف لے جائے اس کا تو فرض ہے کہ قدرت کی لازوال دوستوں میں سے زندگی اور قوت کا جو حصہ اسے دکھایا گیا ہے۔ اس میں اوروں کو بھی شریک کرے نہ کہ اٹھائی گیرہ بن کر جو رہی سہی پونجی ان کے پاس ہے اس کو بھی ہتھیا لے۔[2]

1۔ دیکھئے اقبال کی "کابل میں ایک تقریر 1923ء" مشمولہ مقالات اقبال، ص 259۔

2۔ دیکھئے اقبال کا مضمون "جناب رسالت مآب ﷺ کا ادبی تبصرہ"، مشمولہ مقالات اقبال، ص 229، 230۔



مناسب ہوگا یہاں امرؤالقیس کے حالات اور اس کی شاعری کا مختصر جائزہ مرتب کیا جائے اس سے نہ صرف " **اشعراء الشعراء و قائدھم الی النار** " کی مزید تشریح سامنے آئے گی بلکہ اقبال کے نظریہ شعر کو سمجھنے میں بھی آسانی ہوگی۔

امرؤالقیس کے مختصر حالات :

پورا نام ابو الحارث حندج بن حجر الکندی تھا یہ نسلاً محلانی یمنی تھا اسے الملک الضلیل [1]۔ یعنی گمراہ بادشاہ اور ذوالقروح [2]۔ زخموں والا بھی کہتے ہیں۔ کنیت ابووھب اور لقب امرؤالقیس تھا۔ ماں اور باپ دونوں طرف سے بادشاہوں کے خاندانوں کا نہ صرف فرد تھا بلکہ شہزادہ تھا۔ [3]۔ اس کا باپ بنو اسد کا آخری بادشاہ تھا اس کی ماں فاطمہ ربعیہ سردار کی لڑکی اور قبیلہ تغلب کے نامور شاعر اور شہسوار مہلہل اور کلیب کی بہن تھی۔ [4]۔ امرؤالقیس کی پرورش بڑے ناز و نعم میں ہوئی۔ جب جوان ہوا تو شہزادوں کی طرح سیر و شکار کھیل کود، شراب نوشی اور شاہد بازی میں پڑ گیا لڑکیوں سے عشق بازی اور عورتوں سے معاملہ بندی کے واقعات کو بصراحت منظم کرنا اور ان سے فحاشی کی حد تک تغزل کرنا رات دن کا مشغلہ بن گیا۔ رعیت اور حکومت کے کاموں میں دلچسپی نہ لیتا تھا انہی وجوہات کی بنا پر باپ نے اسے گھر سے نکال دیا۔ [5]۔ جب بنو اسد نے حجر کو قتل کیا [6]۔ تو امرؤالقیس گھر سے باہر یمن کے ایک گاؤں "دمون" میں داد عشق دینے میں مشغول تھا۔ [7]۔ باپ کے قتل کی خبر سن کر اس نے یہ شعر پڑھے۔

---

[1]۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے فی الادب الجاہلی میں الملک الضلیل کی یہ تشریح کی ہے کہ وہ بادشاہ جس کے حالات ہمیں معلوم نہیں یعنی "مجہول الاسم اور مجہول الحال" (عربی ادب کی تاریخ، حاشیہ ص 170) ایک دوسری تاویل بھی ہے۔ جو بظاہر سمجھ آتی ہے "امرؤالقیس بچپن ہی سے کھیل کود، مے نوشی اور عشق بازی میں لگ گیا۔ عورتوں کی تشبیب اور فحش گوئی میں ماہر تھا باپ نے گھر سے نکال دیا، باغوں اور تالابوں کے کنارے یاروں کی معیت میں شراب، پیتا شکار کھیلتا عیش و عشرت اور بے خبری و غفلت اور بے رہروی کی زندگی بسر کرتا۔ اسی بنا پر "ملک الضلیل، گمراہ بادشاہ مشہور ہوا (دیکھئے پروفیسر فضل الٰہی ملک، "مقالات" عربی زبان و ادب، اعوان مطبوعات پنڈدادن خان، طبع دوم، 14 اگست 1990ء، ص 138،137)۔ نیز ملاحظہ ہو جناب مسعود علی محوی کا مضمون "امرؤالقیس کندی" رسالہ "المعارف" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، جلد 5، شمارہ 5، مئی 1972ء، ص 4)۔

[2]۔ اس لقب کا باعث یہ شعر بتایا جاتا ہے۔

وبدلت	قرحا	دامیا	بعد	صحتہ
لعل	منا	یانا	تعوبن	ابواسا

یہ روایت مولانا عبدالحلیم ندوی نے بیان کی ہے۔ ایک بیان یہ ہے کہ قیصر کی عنایت کردہ خلعت پہننے سے اس کے جسم پر بڑے بڑے آبلے پڑ گئے تھے اور ان میں پیپ بھر گیا انہیں آبلوں کی وجہ سے "ذوالقروح" پھوڑوں والا کہلایا (مقالات عربی، ص 141)۔

[3]۔ اس کے دادا (حسرت) نے اکثر قبائل کو یکجا کر حیرہ کے مقابلہ میں ایک زبردست حکومت قائم کی تھی امرؤالقیس اسی حکومت کا شہزادہ تھا (المعارف، جلد 5 شمارہ 5 ص 4)۔

[4]۔ عربی ادب کی تاریخ، ص 170۔

[5]۔ ایضاً۔ ص 171۔ جناب مسعود علی نے اپنے مضمون "امرؤالقیس" میں ایک اور وجہ لکھی ہے وہ لکھتے ہیں عرب میں بادشاہوں اور شہزادوں کے لئے شعر کہنا معیوب خیال کیا جاتا تھا۔ اس کے باپ نے اسے شعر گوئی سے منع کیا جب وہ باز نہ آیا تو اس نے اس کو گھر سے نکال دیا۔ دیکھئے رسالہ المعارف ص 4۔

[6]۔ جو بنو اسد سے اطاعت گذاری کا ٹیکس لیتا تھا ایک دفعہ انہوں نے ٹیکس دینے سے انکار کیا تو اس نے ان کے سرداروں کو پکڑ کر خوب مارا اور بعض کو قیدی بنا لیا بعد ازاں چھوڑ دیا آخر انہوں نے ایک کاہن کی تحریک پر حجر کو قتل کر دیا۔ (شعر العرب، ص 38)۔

[7]۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ امرؤالقیس باپ کے قتل کے وقت موجود تھا ڈاکٹر شوقی حنیف نے اس کو زیادہ صحیح بتایا ہے لیکن اکثر مورخین اور تذکرہ نویسوں نے یہی لکھا ہے کہ امرؤالقیس باپ کے قتل کے وقت موجود نہ تھا (عربی ادب کی تاریخ، ص 171 نیز ملاحظہ شعر العرب، ص 39)۔

تطاول الليل علينا د مون

ومون انا معشر يمانون

وانا الااهلنا محبون [1]۔

پھر کہنے لگا باپ نے مجھے چھٹ پن میں تو ضائع کر دیا اور بڑے پن میں مجھ پر اپنے خون کا بدلہ چھوڑ گیا۔ [2]۔ تا کہ میں آج ہوش میں رہوں اور کل شراب پیوں، آج شراب ہے اور کل کام کا دن ہے۔ پھر اس نے یہ شعر یہ کہے۔

خليل مافي اليوم مصحى لشارب

ولا في غد ازكان مالكان مشرب [3]۔

پھر اس نے قسم کھائی کہ نہ گوشت کھاؤں گا نہ شراب پیوں گا۔ جب تک کہ باپ کا بدلہ نہ لے لوں۔ [4]۔ قبیلہ بکر و تغلب کی مدد سے اس نے بنو اسد سے جنگ کی اور ان میں سے بہتوں کو قتل کر ڈالا لیکن پھر بھی اس کی انتقامی آگ ٹھنڈی نہ ہوئی۔ [5]۔ یہی انتقام کی آگ اسے قیصر تک لے گئی اور آخر وہ اسی میں جل کر مر گیا جب مرنے لگا تو یہ شعر پڑھے۔

رب خطبته محبره وطعنته مسحنفره

وجفنته مشجره تبقى عذابا نقره [6]۔

ابن کلبی کا بیان ہے کہ یہ آخری شعر تھا پھر وہ مر گیا۔ [7]۔ تاریخ وفات میں اختلاف ہے 540 سے لے کر 560 تک مختلف روایات ملتی ہیں۔ [8]۔ امرؤالقیس مذہباً عیسائی تھا مگر خیالات بت پرستوں کے سے تھے۔ [9]۔

---

[1]۔ شعر العرب، ص 39۔

[2]۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب حجر مرنے لگا تو اس نے اپنے ہتھیار اور اثاثہ وصیت نامہ ایک شخص کے سپرد کیا اور یہ وصیت کی کہ وہ یہ سب چیزیں لے کر اس کے لڑکے کے پاس لے جائے اور اس کے بارے جانے کی خبر بیان کر روئے جو لڑکا یہ خبر سن کر روئے پیٹے نہیں اس کو یہ چیزیں سپرد کر دی جائیں۔ وہ شخص پہلے حجر کے بڑے لڑکے نافع کے پاس پہنچا اس نے باپ کے مارے جانے کی خبر سن کر رونا پیٹنا شروع کر دیا۔ دوسرے بیٹوں نے بھی ایسا ہی کیا اور آخر میں امرؤالقیس کی باری آئی جس وقت وہ شخص امرؤالقیس کے پاس پہنچا وہ اپنے ندیموں میں بیٹھا شراب پی رہا تھا اور نرد کھیل رہا تھا قاصد نے آتے ہی حجر کے مارے جانے کی خبر بیان کی تو اس نے اس کی طرف توجہ نہ دی بازی ختم کرنے کے بعد مذکورہ بالا اشعار پڑھے یوں اس کے باپ کا انتقام لینا اس کے حصہ میں آیا (المعارف ص 5)۔

[3]۔ شعر العرب، ص 40۔

5،4۔ بدلہ میں امرؤالقیس نے 100 آدمیوں کو قتل کیا اور سو کو قیدی بنانے کی قسم کھائی اگرچہ اس نے لڑائی میں بہتوں کو قتل کر ڈالا لیکن اس کی یہ قسم پوری نہ ہوئی (عربی ادب کی تاریخ، ص 172)۔

[6]۔ شعر العرب، ص 41۔

[7]۔ ایضاً۔

[8]۔ دیکھئے عربی ادب کی تاریخ، ص 173۔

[9]۔ دیکھئے مقالات (عربی زبان و ادب) ص 141۔



امرؤالقیس کی شاعری :

حضور ﷺ کا یہ ارشاد کہ "یہ شاعروں کا سردار ہے" یہ ثابت کرنے کیلئے کافی ہے کہ وہ تمام جاہلی شعرا پر تفوق رکھتا ہے یونس بن حبیب کا قول ہے کہ بصرہ کے علماء امرؤالقیس کو تمام شعراء پر فوقیت دیتے تھے۔ فرزق [1] سے پوچھا گیا کہ لوگوں میں سب سے بڑا شاعر کون ہے تو اس نے کہا "ذوالقروح"، لبید [2] نے کہا ملک الضلیل [3] اسکے تمام کمال فن کا شاندار مظہر اس کا معلقہ ہے جو اس نے اپنی محبوبہ اور چچاز زاد بہن [4] (عنیزہ) سے ملاقات اور سفر کے بارے میں لکھا ہے۔ چونکہ اس کا باپ حجر اور اس کا خاندان ان کی ملاقات سے مانع تھا چنانچہ چوری چھپے اس سے ملا کرتا تھا ایک سفر کے دوران امرؤالقیس مردوں سے بچھڑ کر عورتوں کے پیچھے لگ گیا۔ راستے میں جب یہ قافلہ ایک تالاب پر سے گزرا تو عورتیں "دارۃ جلجل" میں نہانے کے لئے اتر گئیں امرؤالقیس نے موقعہ تاک کر ان کے کپڑے اٹھائے اور ان کے اوپر بیٹھ گیا اور عورتوں سے کہا کہ جب تک وہ ننگی اس کے سامنے نہ آئیں گی کپڑے نہیں دوں گا۔ مجبوراً انہوں نے ایسا ہی کیا سب سے آخر میں عنیزہ آئی۔ اس موقعہ پر امرؤالقیس نے لڑکیوں کی تواضع کے لئے اپنی اونٹنی ذبح کی اور خود عنیزہ کے اونٹ پر سوار ہو گیا۔ اور اس کے ھوج میں سر ڈال کر عشق و محبت کی باتیں کرتا رہا۔ [4] یہی سارا واقعہ اس کے مشہور معلقہ کا موضوع ہے۔ چنانچہ وہ اسی دن کے عیش کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

الارب یوم کان منهن صالح ولا سیما یوم بدار ۃ جلجل

ویوم عقرت للعذاری مطیتی فیا عجبا من کورها المتحمل

فظل العذاری یر تمین بلحمها وشحم کهداب الدمقس المفتل

ویوم دخلت الخدر خدر عنیز ۃ فقالت لک الویلات انک مرجلی

تقول وقد مال الغبیط بنا معا

عقرت بعیری یا امراء القیس فانزل [6]

---

[1] حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری ایام میں پیدا ہوا۔ حضرت علی کے فرمان کے مطابق قرآن حفظ کیا اہل بیت کا شاعر تھا تاہم خلفاء بنو امیہ کی مدح بھی کرتا تھا۔ بڑا بدصورت اور قبیح المنظر تھا (مقالات عربی زبان و ادب، ص 217) ابن قتیبہ نے لکھا ہے کہ فرزدق عورتوں کے پاس بیٹھنے کا بڑا مشتاق تھا (شعر العرب، ص 33)۔ میں بصرہ میں جان بحق ہوا۔

[2] زمانہ اسلام نصیب ہوا، بنو کلاب کے وفد میں رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اسلام لایا۔ زمانہ اسلام میں پھر شعر نہیں کہا۔ سوائے اس شعر کے

الحمد لله اذلم یاتنی اجلی حتی کسانی من الاسلام سر بالا

بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ ایک شعر یہ ہے۔

ماتب المرء الکریم کنفسه

والمرء یصلحها الجلیس والصالح

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے اپنے شعر سناتو اس نے سورۃ بقرہ پڑھی اور کہا کہ میں شعر نہیں کہوں گا جب کہ مجھے اللہ نے سورۃ بقرہ سکھا دی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے وظیفہ میں ۵۰۰ روپے اضافہ کیا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک ہی وظیفہ لیتا رہا۔ ایک سو ستاون سال کی عمر میں وفات پائی سبع معلقات کا شاعر تھا۔ (محررہ مولانا اسمٰعیل سلفی کی شرح "سبعہ معلقات" مکتبہ سلفیہ، لاہور، اپریل، 1971ء، ص 23) نیز دیکھئے شعر العرب، ص 97،98۔

[3] عربی ادب کی تاریخ، ص 173،

[4] ابن قتیبہ نے لکھا ہے کہ اس کی محبوبہ کا نام فاطمہ تھا یوم غدیر کو دارۃ جلجل میں اسی سے ملاقات ہوئی تھی (شعر العرب، ص 39)۔ ہے۔ مفصل واقعہ کیلئے ملاحظہ ہو عربی ادب کی تاریخ ص 178،179۔ [5] الطبع المعلقات، ص 30،31،32۔

جب اس کی محبوبہ نے ہودج میں منہ ڈالنے سے اس کو منع کیا اور اونٹ سے نیچے اترنے کو کہا تو امرؤالقیس نے اپنی بے تاب تمناؤں اور بے لگام عشق کا اظہار ان الفاظ میں کیا یہاں دوسرے شعر میں امرؤالقیس کی اخلاقی پستی انتہا پر نظر آتی ہے۔

فقلت لها سیری وارخی زمامه   وال تبعدینی من جناک المعلل

اذا مابکی من خلفها انصرفت له   بشق وتحتی شقها لم تعدل [1]

بالکل اسی مفہوم کا ایک اور شعر معلقہ امرؤالقیس میں داد عشق دیتا ہوا نظر آتا ہے۔

وبیضته خدره یرام خباء ها   تمتعت من لهوبها غیر معجل [2]

اقبال نے اپنے مضمون "جناب رسالت مآب ﷺ کا ادبی تبصرہ میں لکھا تھا کہ اس کا دیوان حسن و عشق کی ہوشربا داستانوں اور جاں گداز جذبوں سے اٹا پڑا ہے۔ ذیل میں چند اشعار اس امر کی تصدیق کے ملاحظہ ہوں۔ امرؤالقیس ایک رات اپنی محبوبہ سے ملاقات اور وصال کا منظر ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ کہ قاری اس کے طلسم میں کھویا جاتا ہے۔ کسی فن کا یہی وہ قبیح ہے جس پر اقبال کو سخت اعتراض ہے۔ اور جیسے وہ شاعرانہ جادوگری کا نام دیتے ہیں۔ شعر ملاحظہ ہوں۔

فجئت وقد نضت لنوم ثیابها   لدی السیر الا بسته المتفضل

خرجت بها امشی تصرور اننا   علی اثرینا ذیل مرط مرجل [3]

جب وہ قوم کے صحن سے نکل کر ایک وسیع میدان میں پہنچے تو شاعر نے اپنے محبوب سے وصال اور ضرب کا منظر کچھ ایسے الفاظ میں کھینچا ہے کہ حساس ذہنوں پر ایک قیامت خیز کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ وصف نگاری میں یہ شعر ایک نمونہ سے کم نہیں ہیں۔

هصرت بغودی راسها فتحایلت   علی هضیم الکشح ربا المخلخل

مهفهفته بیضا غیر مفاضته   ترابها مصقولته کالسجنجل [4]

علامہ اقبال نے ویران بستیوں، کھنڈروں اور ریت کے ٹیلوں کا تذکرہ کیا ہے کہ ان سے انسان کی ہمت پست ہوتی ہے۔ اور وہ ذوق عمل سے محروم ہو کر مایوسیوں کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں امرؤالقیس

1۔ السبع المعلقات، ص 33،32۔

2۔ ایضاً۔ ص 36۔

3۔ ایضاً۔ ص 38،37۔

4۔ ایضاً۔ ص 39،38۔



نے اپنے قصیدے کا آغاز ہی ان اشعار سے کیا ہے۔

قفانبک من ذکری حبیب و منزل
بسقط اللوی بین الدخول فحومل
فتوضح فالمقراط لم یعف رسمها
لما نسجتها من جنوب و شمال۔[1]
وان شفاءِ ی عبر ۃ مہراتہ
فهل عند رسم دارس من معول۔[2]

یہ ہے اس شاعری فکر کا خلاصہ جسے حضور ﷺ نے جہنمی شاعروں کا سردار کہا ہے۔ لوگوں نے بجا طور پر اس کو الملک القلیل کا خطاب دیا تھا۔ یقینی طور پر اس کی شاعری سے جہاں مایوسی، قنوطیت اور یاس کا عالم طاری ہوتا ہے۔ وہاں عریانی، فحش اور جنسی حسوں کو تحریک ہوتی ہے۔ یہی وہ ادب ہے جس کو نقادوں نے ادب سافل کا نام دیا ہے۔ امرؤالقیس فن برائے فن کا نمائندہ شاعر ہو سکتا ہے۔ لیکن فن برائے زندگی سے اس کو کوئی نام نہیں ہے اب آیئے دوسرے عربی شاعر کی طرف جس کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال نے اپنے مضمون میں لکھا ہے۔

"ایک دفعہ قبیلہ بنو عبس کے مشہور شاعر "عنترہ عبسی" کا یہ شعر حضور ﷺ کو سنایا گیا۔

ولقد ابیت علی الطوی واظلہ
حتی انال بہ کریم الما کل۔[3]

حضور ﷺ اس شعر کو سن کر بے انتہا محظوظ ہوئے اور اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا۔ "کسی عرب کی تعریف نے میرے دل میں اس سے شوق ملاقات نہیں پیدا ہوا۔ لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے نگارندہ کے دیکھنے کو میرا دل بے اختیار چاہتا ہے۔"[4]

اب سوال یہ ہے کہ آخر ایک بت پرست عرب شاعر نے اس شعر میں کونسی بات کہی ہے اقبال فرماتے ہیں۔ "حضور ﷺ نے جو عزت عنترہ کو بخشی اس کی وجہ ظاہر ہے۔ عنتر کا یہ شعر ایک صحت بخش زندگی کی جیتی جاگتی، بولتی چلتی تصویر ہے۔ حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانی پڑتی ہیں جو کڑیاں

1۔ السبع المتعلقات، ص26۔

2۔ ایضاً۔ ص29۔

3۔ تاریخ ادب عربی، ص165۔

4۔ جناب رسالت ماب ﷺ کا ادبی تبصرہ، مشمولہ مقالات، اقبال، ص231۔



جھیلنی پڑتی ہیں ان کا نقش پردہ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورت انداز میں کھینچا ہے۔[1] اقبال نے یہاں جس سخت کوشی کا ذکر کیا ہے ابن قتیبہ کے بیان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "عنترہ اپنے دور کے سخت ترین لوگوں میں سے تھا اور بڑا سخی تھا۔"[2] عنترہ کا شمار بھی اصحاب معلقات میں ہوتا ہے۔[3] وہ بھی اپنی چچا زاد بہن سے عشق کرتا تھا۔[4] اور اس کا نام اپنے اشعار میں لیتا تھا[5] لیکن وہ اس سے شادی کی امید رکھتا تھا۔ اور آخر کار آزادی کے بعد[6] اس کی یہ مراد پوری ہوگئی۔ عنترہ اپنے قبیلہ کا نامور، شریف، اور غیور سردار تھا اس کے کارنامے عرب میں ضرب المثل بن گئے۔[8] واحس وغیرہ کی مشہور لڑائی میں بنو عبس کی کامیاب سپہ سالاری کی اور سرداری کا بلند مقام پایا۔[9] اگر اس کے معلقہ میں بھی شراب اور[10] ریت کے ٹیلوں کا ذکر ہے۔[11] لیکن جس چیز پر وہ فخر کرتا ہے وہ اس کی بہادری اور عمدہ اخلاق ہیں۔[12] نمونے کے یہ شعر۔

واذا شربت فاننی مستھلک
مالی و عرضی وافر لم یکم
واذا صحوت فلا قصر عن ندی
وکما علمت شمائلی وتکرمی[13]

اسی طرز پر اس نے اپنے اکثر اشعار میں اپنی بہادری اور شجاعت کا ذکر کیا ہے۔[14]

عنترہ کی شاعری میں جو چیز نمایاں عنصر کی حیثیت رکھتی ہے وہ اپنے دشمن پر غالب آنے کی آرزو اور تڑپ ہے اسی چیز کو اقبال نے ذوق عمل اور قوت تسخیر کا نام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال امرؤالقیس کی بجائے عنترہ عبسی کو پسند کیا ہے۔ کہ اول الذکر ہنگامہ زندگی کی مثبت راہوں سے جس قدر دور ہے۔ موخرالذکر اتنی ہی قریب ہے۔ اور یہی وہ وجہ ہے جس کی بنیاد پر حضور ﷺ نے جاہلی شاعر کو دیکھنے کی تمنا ظاہر فرمائی۔ کہ وہ زندگی کے تلخ حقائق سے گریز کا راستہ اختیار نہیں کرتا بلکہ ناآسودہ حالات میں بھی جیتنے اور آگے بڑھنے کی راہ تلاش کرتا ہے۔ شاعری اور ادب کا مقصد صرف یہی ہونا چاہیے کہ وہ ناظرین، سامعین اور قارئین کے دلوں میں عمل کی تحریک پیدا کرکے ان کو زندگی میں اپنا مثبت اور جاندار کردار ادا کرنے پر تیار کرے۔ فن کی غرض و غایت اقبال کے ہاں سوائے اس کے کچھ بھی نہیں ہے۔

1۔ جناب رسالت مآب ﷺ کا ادبی تبصرہ، مشمولہ مقالات اقبال، ص 231۔
2۔ شعر العرب، ص 83۔
3۔ السبع المعلقات، ص 23۔
4۔ عربی ادب کی تاریخ، ص۔
5۔ السبع المعلقات، ص 168، 169، 174۔
6۔ عنترہ کی ماں لونڈی تھی اس لئے غلامی اسے ورثہ میں ملی اس کا باپ اسے قبول نہ کرتا تھا ایک دفعہ عرب کے بعض قبائل نے بنو عبس پر حملہ کر دیا اور مال غنیمت حاصل کیا عبسیوں نے پیچھا کیا اور ان کو جالیا عنترہ بھی موجود تھا۔ اس کے باپ نے حملہ کر اس نے جواب دیا غلام لڑنا کب جانتا ہے وہ تو دودھ دھونا اور باندھنا جانتا ہے۔ باپ نے کہا حملہ کر تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس نے حملہ کر سارا مال غنیمت چھین لیا اور آزاد ہوگیا (شعر العرب، ص 83)۔
7۔ عربی ادب کی تاریخ، ص 218۔ 8۔ ایضاً، ص 217۔
9۔ تاریخ ادب عربی، ص 122۔ 10۔ السبع المعلقات، ص 179۔
11۔ ایضاً۔ ص 168-169۔
12۔ عربی ادب کی تاریخ، ص 219۔ 13۔ السبع المعلقات، ص 180۔
14۔ السبع المعلقات میں، "معلقہ السادستہ"

مولانا تھانوی کا نظریہ شعر:

مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنے نظریہ شعر کے بعض اجزاء کو قرآن کی آیات کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان قرآنی آیات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ حدیث میں شعر محمود اور شعر مذموم پر جو بحث مذکور ہے۔ اس کا حوالہ بھی اس ضمن میں مفید ثابت ہوگا۔ (انشاء اللہ) سورۃ شعرا کی آخری آیات ہیں۔

"والشعراء یتبعهم الغاوون، الم تر انهم فی کل واد یهیمون، وانهم یقولون مالا یفعلون الا الذین امنوا وعملو الصلحت وذکروا اللہ کثیرا وانتصروا من بعد ماظلموا وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون"[1]۔

یہ ہیں وہ آیات جن میں بہ استثناء شاعروں کی مذمت آتی ہے پہلی مذمت یہ فرمائی ہے کہ شعراء کے پیچھے لپکے ہوئے لوگ چلا کرتے ہیں۔ یہاں ایک عام قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ گمراہ تو متبعین ہوئے ان کے فعل کا الزام متبوعین یعنی شعراء پر کیسے عائد ہوا۔ اس علمی بحث کی طرف مولانا اشرف علی تھانوی اور ان کے خلیفہ مولانا مفتی محمد شفیع نے توجہ فرمائی ہے۔ مفتی مرحوم فرماتے ہیں کہ "عموماً" اتباع کرنے والوں کی گمراہی علامت اور نشان ہوئی ہے۔ اگر متبوع کے ہاں گمراہی پر روک ٹوک نہ پائی جائے تو تابع کا گناہ خود متبوع کے گناہ کی علامت قرار دیا جائے گا بیان مراد اور موضوع بحث شعراء ہیں نہ کہ متبعین اس لئے یہ وضاحت ضروری خیال کی گئی۔[2]۔

☆۔ ان نیچرل شاعری اور مولانا تھانوی:

شاعروں کے بارے دوسری بات یہ فرمائی کہ یہ شاعر لوگ خیالی مضامین کی تلاش میں ٹکریں مارتے اور کھاتے پھرتے ہیں۔ یہ تمام تر تخیل میں مبتلا رہتے ہیں ان کو حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔[3]۔ مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "مضامین خیالی شاعرانہ نثراً یا **نظماً** کہنا ان لوگوں کا شیوا ہے جو ملک تحقیق سے دور ہوں"[4]۔ آپ ایک دوسری آیت "**وما علمنہ الشعر وما ینبغی لہ**" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ آپ کو شاعری یعنی خیالی مضامین (ان نیچرل) مرتب کرنے کا علم نہیں دیا گیا اور

1۔ سورۃ الشعراء آیت 221 تا 227۔

2۔ مولانا مفتی محمد شفیع "معارف القرآن" ادارۃ المعارف، کراچی، نومبر 1991ء، جلد ششم، ص 555۔

3۔ مولانا عبدالماجد دریابادی، تفسیری ماجدی (اردو)، تاج کمپنی، کراچی، 14 اگست 1952ء، ص 762۔

4۔ مولانا اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، مکتبہ الحسن، لاہور، سن ندارد، جلد دوم، ص 441۔

5۔ سورۃ یٰسین، آیت 69۔

☆ "ان نیچرل شاعری کی وضاحت کیلئے نیچرل شاعری کی تعریف ضروری معلوم ہوتی ہے کہ چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے۔ نیچرل شاعری سے ایسی شاعری مراد ہے جو لفظاً و معنی دونوں حیثیتوں سے نیچرل یعنی فطرت یا عادت کے موافق ہو۔ پس شعر کا بیان جس قدر بے ضرورت، معمولی بول چال اور روزمرہ سے بعید ہوگا اسی قدر ان نیچرل سمجھا جائے گا۔ (مقدمہ شعر و شاعری، ص 110,109)



زر علم آپ کے شایان شان تھا۔ کیونکہ آپ اعلیٰ درجے کے محقق تھے اور مضامین شعر کی بنا تخیل محض پر ہوتی ہے۔ پس یہ وجہ ہے کہ حضور ﷺ فن شاعری سے منزہ قرار دیئے گئے[1]۔ مولانا تھانوی نے شاعروں کی عام روش اور غیر حقیقی شاعری کی چند مثالیں بھی دی ہیں۔

اے رشک مسیحا تری رفتار کے قرباں
ٹھوکر سے کئی بار میری لاش جلا دی
اے باد صبا ہم تجھے کیا یاد کریں گے
اس گل کی خبر تو نے کبھی ہم کو نہ لا دی
صبا نے اس کے کوچہ سے اڑ کر
خدا جانے ہماری خاک کیا کی۔[2]

پاؤں کی ٹھوکر سے وہ بھی چلتے چلتے ایک مردہ لاش کا زندہ ہو جانا کتنا ہی کامل کیوں نہ ہو ایسا قطعاً ناممکن ہے ان نیچرل شاعری کی عمدہ مثال ہے، شعر معانی سے خالی ہے اور محض خیال آفرینی پر مبنی ہے۔ اسی طرح باقی دو اشعار میں باد صبا سے پیغام رسانی، گوئی، تکلم جیسے امور کو کیا کہا جائے گا۔ کوچہ محبوب میں خاک اڑانا ایک روائتی مگر غیر حقیقی مضمون ہے۔ مولانا الطاف حسین حالی نے مقدمہ شعرو شاعری میں نیچرل اور ان نیچرل شاعری کی مثالوں سے وضاحت فرمائی ہے۔ مثلاً غالب کا یہ شعر۔

عرض کیجئے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں
کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا۔[3]

جو ہر اندیشہ میں کیسی ہی گرمی ہو کسی طرح ممکن نہیں کہ اس میں صحرانوردی کا خیال آنے سے خود صحرا جل اٹھے[4]۔ استاد ذوق کا یہ شعر ان نیچرل شاعری کی عمدہ مثال ہے۔

دفن ہے جس جا پہ کشتہ سرد مہری کا تیری
بیشتر ہوتا ہے پیداواں شجر کافور کا

1۔ بیان القرآن، جلد سوم، ص 118۔
2۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص 441۔
3۔ دیوان غالب، ص 4۔
4۔ مقدمہ شعرو شاعری، ص 112۔



مولانا حالی نے اس شعر پر یوں تبصرہ کیا ہے۔

"سرد مہری میں اتنی ہی ٹھنڈک ہو سکتی ہے جتنی کہ لفظ سرد میں پھر اس کے کشتہ کی خاک میں اتنا اثر ہونا کہ اس سے شجر کافور پیدا ہو۔ محض الفاظ ہی الفاظ ہیں جن میں معنی کا بالکل نام و نشان نہیں۔[1] یہی بات مولانا تھانوی نے کہی ہے کہ پاؤں کی ٹھوکر سے لاش جلا دینا کوئی معنی نہیں رکھتا یہ محض خیال آفرینی ہے جو شاعروں کا شیوہ ہے۔ مولانا نے یہ اعتراض شعر کے مضمون "مافی نفسہ" پر کیا ہے کہ یہ اکثر ان نیچرل اور غیر حقیقی ہوتا ہے۔ ایک دوسرا اعتراض براہ راست شاعر پر ہے۔ اور غور کیا جائے یہ ساری تنقید

غیر تحقیقی شاعری پر مولانا تھانوی کی ایک اور تنقید :

شاعر ہی کی ہے جو اچھے یا برے مضامین کا موجب ہے کیونکہ شعر تو اپنی ذات میں اچھا ہوتا ہے نہ برا یہ شاعر ہی ہے جو اپنی فکر سے اسے اچھا یا برا بنا دیتا ہے۔[2] مولانا تھانوی آیت شعرا کے حوالہ سے شاعروں کی ایک اور خصلت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ چونکہ ان کے مضامین اکثر خلاف واقعہ ہوتا ہے۔ اس لئے یہ زبان سے ایسی باتیں کرتے ہیں جو کرتے نہیں"[3] مولانا عبدالماجد دریا بادی اس اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"شاعر کو عمل کی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ مضامین شجاعت و مردانگی کے باندھے گا لیکن خود بھاگنے والوں میں سب سے آگے ہوگا۔ وہ قصیدہ خوانی عفت و عصمت کی کرے گا اور خود انتہا درجہ کا بد چلن اور سیاہ کار ہوگا۔ عام دستور ملک و قوم کے شاعروں کا یہی ہے۔ قوم کی قوت عملی کو وہ کمزور کرتے رہتے ہیں۔ تاریخوں میں آتا ہے کہ دور اموی کے مشہور شاعر فرزدق نے جب اپنا وہ شعر جس میں اپنی حرام کاری کو مزے لے لے کر بیان کیا ہے خلیفہ وقت سلیمان بن عبدالملک کو سنایا تو خلیفہ نے برجستہ کہا کہ اس اقبال جرم کے بعد تم پر حد شرعی واجب ہوگی شاعر نے فوراً یہی آیت قرآنی اپنی صفائی میں پڑھ کر اپنی جان بچائی یعنی اس نے گویا یہ ظاہر کر دیا کہ ہم شاعر لوگ ہیں ہمارے کلام سے ہمارے عمل کا بھلا کیا پتہ چل سکتا ہے"[4]

1۔ مقدمہ شعر و شاعری، ص 113۔

2۔ مولانا مفتی محمد شفیع شعر و سخن، (مضمون)، مشمولہ "کشکول"، دارالاشاعت، کراچی، طبع اول، ۱۴۰۹ھ ص 280۔

3۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص 441۔

4۔ تفسیر ماجدی (اردو)، ص (762)۔



قرآن کا ضابطۂ شعر گوئی :

مولانا تھانوی نے شعرو شاعری پر مجریہ اعتراضات وضع کئے ہیں دراصل یہ قرآن کی روح کے مطابق ہیں جس طرح قرآن حکیم نے شعرو شاعری کی بعض خامیوں اور برائیوں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی طرح بعض خوبیوں کی نشان دہی بھی کی ہے اور شاعروں کے لئے ایک ضابطہ شعر گوئی مقرر کر دیا ہے۔ اگر کوئی شاعر اس ضابطہ کی پابندی کرتے ہوئے شعر کہتا ہے تو اس کے اشعار نہ صرف قابل قبول ہوں گے بلکہ بعض صورتوں میں اس کے لئے باعث اجر و ثواب ہوں گے۔ وہ ضابطہ یہ ہے۔

"یعنی وہ (شاعر) مومن ہوں، اللہ اور اس کے رسول ﷺ اور اس کی کتابوں کو سچے دل سے مانتے ہوں اور آخرت پر یقین رکھتے ہوں، دوسرے یہ کہ وہ اپنی عملی زندگی میں صالح ہوں، بدکار، فاسق اور فاجر نہ ہوں، اخلاق کی بندشوں سے آزاد ہو کر جھک نہ مارتے پھریں، تیسرے یہ کہ اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والے ہوں۔ اپنے عام حالات میں بھی اور اپنے کلام میں بھی، چوتھی صفت ان مستثنیٰ شعراء کی یہ بیان کی گئی ہے۔ کہ وہ شخص اغراض کے لئے تو کسی کی ہجو نہ کریں، نہ ذاتی، نسلی و قومی عصبیتوں کی خاطر انتقام کی آگ بھڑکائیں مگر جب ظالموں کے مقابلے میں حق کی حمایت کیلئے ضرورت پیش آئے تو پھر زبان سے وہی کام لیں جو ایک مجاہد تیر و شمشیر سے لیتا ہے۔[1]

بعض اشعار مباح اور بعض طاعت ہیں۔ مولانا تھانوی :

پس ایسے شعر جو اس ضابطہ کی پابندی کرتے ہوئے موزوں کئے جائیں جن کے مضامین بے ہودہ نہ ہوں بلکہ عین حکمت اور تحقیق پر مبنی ہوں یا ان اشعار میں اخلاقیات، تائید دین، اشاعت علم اور ملک و قوم کی تعمیرو ترقی کا ذکر ہو۔ یہ تمام اشعار قابل تحسین و آفرین تصور کئے جائیں گے۔ مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "ان میں بعض مباح ہوں گے اور بعض کو اطاعت و عبادت کا درجہ حاصل ہو گا"[2]۔

قرآن حکیم کی آیت مذکورہ بالا اور مولانا تھانوی، مولانا دریابادی، اور مولانا مودودی، کی تشریحات کے بعد حاصل بحث یہ ہوا کہ ہر شعر نہ مذموم ہے نہ محمود ہے۔ قرآن نے یہ ضابطہ مقرر کر دیا ہے۔ یہ ایک کسوٹی ہے جس پر ہر شعر کو پرکھا اور جانچا جا سکتا ہے جو اس معیار پر پورا وہ اچھا شعر ہے اور جو پورا نہ اترے وہ برا، قابل نفرت و ترک، علامہ اقبال نے اپنے ایک ملفوظ میں ایسے اشعار کو قابل نفرت و پرہیز گردانا ہے۔

---

[1] مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اشاعت پنجم، اپریل 1985ء، جلد سوم، ص 549۔

[2] بیان القرآن، جلد دوم، ص 441۔



شعر مذموم اور شعر محمود :

حدیث میں بھی شعر مذموم اور شعر محمود کی بحث موجود ہے۔ امام بخاریؒ لکھتے ہیں کہ ایک حضور ﷺ نے اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ "تم میں سے کوئی شخص اپنا پیٹ پیپ سے بھرے اس سے بہتر ہے کہ وہ اسے شعر سے بھرے۔ امام بخاری نے اس کو ایک مستقل باب کے ذیل میں نقل فرمایا ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اسناد سے روایت کیا ہے۔ ابن عمر سے روایت یوں ہے۔

لان یمتلی جوف احدکم قیحا خیر لہ من ان یمتلی شعرا [1]۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک اس کے معانی یہ ہیں کہ شعر جب انسان کا اوڑھنا بچھونا بن جائے اور اس کو اللہ کے ذکر، علم اور قرآن سے روک دے" [2]۔ صاحب مشکوۃ نے مصابیح میں دوسری روایت (ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) کو بیان کیا ہے اور "**قیحا یریہ**" پر حاشیہ لکھ کر یہ واضح کیا ہے کہ اس سے مراد "شعر مذموم" ہے [3]۔

اسی طرح وہ اشعار جو فحش مضامین یا لوگوں پر طعن و تشنیع یا دوسرے خلاف شرع مضامین پر مشتمل ہوں وہ باجماع امت حرام و ناجائز ہیں۔ نیز وہ شعر جس میں جھوٹ اور فحش بیان ہو وہ "مذموم" ہے [4]۔ دوسری طرف وہ احادیث ہیں جن سے حضور ﷺ کی شعر سے دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے مشکوۃ میں ابی بن کعب سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بعض اشعار میں حکمت ہوتی ہے۔ "**قال ان من الشعر حکمتہ**" [5]۔ عمر بن الشرید اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مجھ سے امیہ بن ابی الصلت کے سو قافیہ تک اشعار سنے صاحب مشکوۃ نے مسلم کی یہ روایت ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

وعن عمرو بن الشرید عن ابیہ قال ردفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما فقال ھل معک من شعر امیہ بن ابی الصلت شئی قلت نعم قال ھیہ فانشد بیتا فقال ہیہ ثم انشد بیتا فقال ھیہ حق انشدتہ ماتہ بیت" [6]۔

حضور ﷺ نے اس کا کلام سن کر فرمایا کہ "اس کا شعر مومن ہے مگر اس کا دل کافر ہے" [7]۔

1۔ مولانا ظہور الباری اعظمی (مترجم و شارح) تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری، دار الاشاعت، کراچی، طبع اول، دسمبر 1985ء، جلد سوم، باب 649، ص 435۔

2۔ ایضاً۔

3۔ مشکوۃ المصابیح (عربی)، قدیم کتب خانہ آرام باغ، کراچی، 1368ھ، باب البیان والشعر، الفصل اول، حاشیہ ص 409۔

4۔ مولانا مفتی محمد شفیع، معارف القرآن، جلد ششم، ص 554۔

5۔ مشکوۃ المصابیح (عربی)، ص 409، نیز تفہیم البخاری، جلد سوم، ص 432۔

6۔ مشکوۃ المصابیح (عربی)، ص 409۔

7۔ تفہیم القرآن، اشاعت پنجم اپریل 1985ء، جلد سوم، ص 548۔



امام بخاری جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چل رہے تھے کہ آپ کو پتھر سے ٹھوکر لگی اور آپ گر پڑے اس سے آپ کی انگلی خون آلود ہو گئی تو آپ نے یہ شعر پڑھا۔[1]

هل انت الا صبع ومیت

وفی سبیل الله مالقیت [2]

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار اشعار پڑھ جایا کرتے تھے البتہ مصرعوں کی ترتیب کا خیال نہ کرتے تھے ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاعر عباس بن مرواس سلمٰی کو اس کا شعر سنایا تو اس نے کہا کہ آخری مصرعہ یوں نہیں ہے بلکہ یوں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معنی تو دونوں یکساں ہیں [3]۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ شعر کی فنی اوصاف وزن وغیرہ کی بجائے معنی و مطالب اور مافی نفسہ پر زیادہ زور دیتے تھے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت حسان بن ثابت کو مشرکوں کی ہجو کا حکم دیا۔ امام بخاری نے "هجا المشرکین" کے نام سے ایک باب قائم کیا ہے۔ حضرت برا رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حسان رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ان کی (مشرکین قریش) ہجو کرو جبرئیل تمہارے ساتھ ہے۔ [4]۔ صاحب مشکوۃ نے یہاں یہ اضافہ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ؟یوم قریضہ" [5]۔ کے موقع پر دیا تھا۔ آپ ایک اور موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان بن ثابت کے حق میں یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ روح القدس کے ذریعے ان کی (حسان رضی اللہ عنہ) مدد فرما" [6]۔ شعر محمود کے حق میں علامہ ابن کثیر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی نقل کیا ہے۔ "ان المومن یجاهد بسیفه ولسانه والذی نفسی بیده لکان ماترمونهم به نضح النبل" [7]۔
ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار اشعار پڑھتے تھے، اچھے اشعار پر اپنی

1۔ مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی شعر پورا یاد نہ تھا دوران گفتگو کوئی شعر زبان مبارک پر آتا بھی تو غیر موزوں کر کے پڑھ جاتے تھے۔ مولانا نے ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ آپ کو شعر سے بہت زیادہ نفرت تھی (تفہیم القرآن، جلد سوم، ص 548)۔ مولانا تھانوی نے قدرے مختلف بات لکھی ہے۔ وما علمنه الشعر کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ نے آپ کو نظم میں مہارت نہ دی تھی (بیان القرآن، جلد سوم، ص 118) ایک اور جگہ پر ارقام فرمایا ہے کہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نظم پر قدرت ہی نہ دی تھی (بیان القرآن، جلد سوم، ص 441)۔ سید اختیار جعفری نے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صفت شعر سے واقف تھے اور آپ کی طبیعت میں شعریت تھی لیکن آپ شاعر نہ تھے اور نہ یہ فن آپ کے لائق تھا (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور فن شعر" ماہنامہ الحق، اکوڑہ خٹک، جلد 33، شمارہ 10، جولائی 1998ء، ص 28)۔ حقیقت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شعر مذموم سے سخت نفرت تھی لیکن شعر محمود کے بارے اچھی رائے رکھتے تھے۔ جیسا کہ سورۃ۔ الشعرا کی آیات اور مذکورہ روایات سے ظاہر ہے۔

2۔ تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری، جلد سوم، ص 432۔

3۔ تفہیم القرآن، جلد سوم، ص 548۔

4۔ حافظ عماد الدین (ابن کثیر)، تفسیر القرآن العظیم (عربی) ابن کثیر، دار احیاء الکتب العربیہ، المصریہ، سن ندارد، الجزء الثالث، ص 355۔

5۔ مشکوۃ المصابیح (عربی) باب البیان الشعر، ص 409۔

6۔ تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری، ص 435۔

7۔ تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) الجزالثالث، ص 355۔



پسندیدگی کا اظہار فرماتے اور اچھے شاعروں کی تعریف بھی کر دیا کرتے تھے۔ مشکوۃ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے جس میں لبید[1]۔ کی تعریف کی گئی ہے۔ " اصدق کلمتہ قالها الشاعر کلمتہ لبید" [2]۔ بخاری و مسلم کی ان روایات سے یہ بات محقق ہوتی ہے کہ اسلام میں صرف "شعر مذموم" کی ممانعت آتی ہے۔ ایسے ہی شعر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "تم میں سے کوئی شخص اپنے پیٹ کو پیپ سے بھر لے اس سے بہتر ہے کہ اس کو شعر سے بھرے" دوسری طرف شعر کی تعریف و ترغیب میں متعدد روایات وارد ہوئیں پس سورۃ الشعر کی آیت " والشعراء یتبعهم الغاوون" سے مراد مشرکین کے شعراور ان کی راہ چلنے والے لوگ ہیں۔ پھر اسی آیت کے آخر میں الا الذین امنو۔ ینقلبون میں استثناء موجود ہے جیسا کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے نزول کے صراحت فرمائی تھی۔ علامہ ابن کثیراس آیت کے نزول میں لکھتے ہیں۔

> قال لمانزلت "والشعراء یتبعهم الغاوون" جاء حسان بن ثابت و عبدالله بن رواحته و کعب بن مالک والی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهم یبکون قالوا۔ قد علم الله حین انزل هذا الایته اناشعرا فتلا اللنبی الا الذین امنو وعملو الصالحات" قال انتم و ذکر والله کثیر قال انتم" وانتصروا من بعد ماظلمو قال انتم" [3]۔

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی تحقیق بھی یہی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم روتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمادی اور ہم بھی شعر کہتے ہیں۔ فرمایا کہ آیت کے آخری حصہ کو پڑھو۔ مقصد یہ تھا کہ تمہارے اشعار بے ہودہ اور غلط مقاصد کے لئے نہیں ہوتے۔ اس سے تم اس استثناء میں داخل ہو جو آیت کے آخر میں مذکور ہے۔" [4]۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نظریہ شعر:

آیت کے نزول پر صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہ گمان ہوا کہ کہیں وہ ہی آیت کا مصداق نہ ہوں۔ چنانچہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے اضطراب کا اظہار کر دیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی اکثریت شعر کا عمدہ ذوق رکھتے تھے۔ لیکن یہاں صرف حضرت عمر کے ذوق شعر کے بارے میں چند حوالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اس اجمال ہی سے یہ واضح ہو جائے گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم

1۔ صاحب مشکوۃ نے لبید کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام میں شرفاء میں شمار ہوتا تھا۔ (مشکوۃ المصابیح (عربی)، ص 409)۔

2۔ مشکوۃ المصابیح (عربی) باب البیان والشعراء، الفصل اول، ص 409۔

3۔ "تفسیر القرآن العظیم، الجز الثالثہ، ص۔ 354

4۔ معارف القرآن، جلد ششم، ص 554۔



شعر کے بارے میں کس قدر محتاط رہتے تھے۔ حضرت عمر ؓ اگرچہ شعر بہت کم کہتے تھے لیکن شعروشاعری کا ذوق عمدہ رکھتے تھے۔ عرب کے اکثر شعراء کا کلام ان کو یاد تھا۔ حفظ الاشعار میں مشہور تھے۔ سینکڑوں ہزاروں اشعار یاد تھے۔[1] زہیر[2] کو اشعر الشعر کہا کرتے تھے جس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ اس کی شاعری میں مبالغہ نہیں ہوتا حقائق ہوتے ہیں۔[3] زہیر کے بعد وہ نابغہ کے معترف تھے[4] علماء ادب کی کلی رائے یہ ہے کہ حضرت عمر ؓ اپنے زمانے میں سب سے بڑھ کے شعر کے شناسا تھے۔[5] امرؤالقیس کے بارے آپ کی رائے تھی کہ وہ سب سے آگے ہے اس نے شعر کے چشمے سے پانی نکالا اس نے اندھے مضامین کو بینا کر دیا۔[6] چونکہ امرؤالقیس کے کلام میں عریانی اور فحش مضامین کی بھرمار ہے اس لئے یہاں یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ صرف ان اشعار کو پسند کرتے تھے۔ "جن میں خود داری، آزادی، حمیت اور عبرت کے مضامین ہوتے تھے۔[7] آپ نے اپنے امراء فوج اور عمال کو حکم دے رکھا تھا کہ لوگوں کو اچھے اشعار یاد کرنے کی تلقین کی جائے۔[8] آپ نے تشبیب نسواں اور ہجوگوئی کو جرم قرار دیا۔[9] جو لوگ اس جرم کے مرتکب ہوئے ان پر گرفت فرماتے۔ چنانچہ جب حضرت نعمان بن عدی بن فضلہ جو کہ بصرہ کے شہر میان کے گورنر تھے نے اپنے اشعار میں شراب و شباب کا ذکر کیا تو آپ ؓ نے ان کو معذول کر دیا بعد ازاں ان کی صفائی پر بھی اس فحش گوئی کی وجہ سے بحال نہ کیا۔ وہ شعر ملاحظہ

الاهل اتی الحسناء ان خلیلها — بمیسان یسقی فی زجاج ومنتم
ازشت غنتنی دهاقین قریه — ورقاصته تحسنو علی کل ملجسم
فان کنت فدمانی بنا لاکبر استفی — ولاتسقنی بالا صغر المتسلم
لعل امیر المومنین یسوده — تناومنا بالجوسق المنهدم[10]

1۔ مولانا شبلی نعمانی، الفاروق، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، ص 369۔

2۔ زہیر بن ابی سلمٰی، سبع المعلقات کا شاعر تھا (السبع المعلقات، ص 23)۔

3۔ زہیر کے کلام میں عفت و للہیت ہوتی ہے وہ حشرونشر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا تھا (شعر العرب، ص 51)۔

4۔ نابغہ بیان، سبع معلقات کا شاعر تھا جاہل شعراء میں طبقہ اول میں شمار ہوتا ہے۔ شعر کی باریکیوں، لطیف کنایہ، حسن معانی و مطالب اور دلکش و موثر انداز بیان میں امتیازی شان تھا (عربی ادب کی تاریخ، ص 182)۔

5۔ "الفاروق، ص 366۔

6۔ ایضاً۔ ص 368۔

7۔ ایضاً۔ 369۔

8۔ ایضاً۔ ص 369۔

9۔ ایضاً۔ 370۔

10۔ تفسیر القرآن العظیم، الجزالثالث، ص 354۔



ان اشعار کو سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خط کے ذریعے گورنر میسان کو معزول کر دیا، آپ رضی اللہ عنہ کا خط ملتے ہی حضرت نعمان دربار خلافت میں حاضر ہوئے اور باادب عرض کیا کہ امیرالمومنین واللہ میں نے کبھی شراب پی نہ ناچ رنگ اور گانا بجانا دیکھا سنا یہ صرف شاعرانہ ترنگ تھی آپ نے فرمایا کہ میرا یہی حال ہے لیکن میری ہمت نہیں پڑتی کہ میں ایسے فحش گو شاعر کو کوئی عہدہ دوں۔[1] اسلام سے پہلے کی شاعری کے نمونہ بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

شعروادب میں اصلاحات :

شعر و ادب کے میدان میں جو خدمات انجام دی ان پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے ان واقعات سے چند امور محقق ہوتے ہیں۔

1- شعر میں جھوٹ، مبالغہ آمیزی کو ناپسند کیا جاتا تھا۔

2- ہجوگوئی، الزام تراشی، جرم قرار دے دی گئی تھی۔ حیطہ ایک مشہور ہجوگو تھا آپؓ نے اس جرم میں قید کر دیا تھا۔[2]

3- شراب وشباب، ساغرومینا، راگ رنگ، حسن وعشق پر مبنی شاعری جرم تھا۔

4- دوسری طرف، "شعر محمود" سے دلچسپی کا یہ عالم تھا کہ آپ نے اپنے امراء اور حکام کو حکم دے رکھا تھا کہ وہ لوگوں کو اچھے شعر یاد کرنے کی تلقین کریں۔ اسلام کی یہی بنیادی تعلیمات

مولانا تھانوی کا نظریہ شعر برائے اصلاح :

ہیں جن کو آگے چل کر فن برائے زندگی کے داعیوں نے اختیار کیا۔ گویا یہ کہنا بہت مناسب ہے کہ "فن برائے زندگی" کا نظریہ اسلام کا ہی نظریہ ہے صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین، تبع تابعین اور علما اسلام اسی نظریہ کے مبلغ رہے۔ ہیں، مفتی محمد شفیعؒ نے اپنی تفسیر میں قرطبی سے ابو عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اچھے مضامین پر مشتمل اشعار کو اہل علم اور اہل عقل میں سے کوئی بھی برا نہیں کہہ سکتا۔ کیونکہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم جو دین کے مقتداء ہیں ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس نے شعر نہ کہے ہوں یا دوسروں کے شعر نہ پڑھے یا سنے ہوں اور پسند نہ کیا ہو۔"[3] ہندوستان میں "شعر محمود" کی ترویج میں مولانا حالی، علامہ اقبال کے بعد سب سے بڑا حصہ مولانا تھانوی اور ان کے خلفاء کا ہے۔ لیکن چونکہ یہ طبقہ شعر و ادب کی عام روش اور مذاق عوام سے دور تھا اور اپنا مخصوص پیغام رکھتا تھا۔ اس لئے نقاد حضرات نے جن کے بھی کچھ مخصوص مقاصد ہوا کرتے ہیں۔ اس طبقہ کو یکسر نظرانداز کر دیا۔ بلکہ ان کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہوئی"۔[4]

1۔ تفسیر القرآن العظیم، الجزاء الثالث، ص 354-

2۔ الفاروق، ص370-

3۔ معارف القرآن، جلد ششم، ص 555-

4۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی، "کلام عارفی کا تعارف (مضمون) مشمولہ، "صہبائے سخن" ادارہ اسلامیات، لاہور، سن طباعت مئی 1988ء، ص 36-



ان مشائخ و علماء پر مولانا کے شعری و ادبی اثرات کا ایک مختصر جائزہ مرتب کیا جائے گا لیکن یہاں مولانا تھانوی کے نظریہ شعر کے کچھ اور اجزاء پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ اس تقابلی مطالعہ میں علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے شعری افکار ہماری بحث کا مرکزی نقطہ ہیں۔ اسی حوالہ سے آپ کو یاد ہوگا کہ شاعر مشرق کے نزدیک علم و ادب اور فنون کی تمام جہتوں کا تمام تر مقصد زندگی سے ہے ایسا ادب جس کا تعلق انسانی زندگی سے نہیں ہے۔ غیر مفید اور بے کار ہے۔ مولانا تھانوی بھی شعر ادب میں یہی نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ اس ضمن میں ایک بنیادی بات قابل توجہ ہے وہ یہ کہ مولانا تھانوی کی تمام تر تعلیم و تربیت کا محور و مرکز "آدمیت" ہے۔ وہ آدمیت اور انسانیت کی تعلیم کرتے ہیں۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا "بزرگی سے مقدم مطلوبیت میں آدمیت ہے یہاں اسی آدمیت کی تعلیم پہلے ہوتی ہے۔ اور بزرگی کی تعلیم بعد میں"[1]۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ بزرگ بننا آسان ہے مگر انسان بننا بڑا مشکل ہے۔ میرے ہاں آدمیت کی تعلیم ہوتی ہے[2]۔ "ایک ملفوظ میں ہے "شاہ صاحب بننا آسان ہے، ملک التجار بننا آسان، بزرگ بننا آسان، قطب بننا آسان مگر انسان بننا مشکل ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

زاہد شدی و شیخ شدی دانشمند
ایں جملہ شدی ولے مسلمان نہ شدی

مگر "مسلمان نہ شدی" سخت کلمہ ہے میں نے اس کو یوں بدل دیا ہے۔

زاہد شدی و شیخ شدی دانشمند
ایں جملہ شدی و لیکن انسان نہ شدی[3]۔

یہاں یہ بات لائق بیان ہے کہ مولانا تھانوی "آدمیت کی تعلیم" سے کیا مراد لیتے ہیں، فرمایا اس سے مراد "اصلاح احوال"[4]۔ ہے۔ ایک دوسرے موقع پر ارشاد ہوا "آدمیت کا حاصل یہ ہے کہ اپنے سے دوسروں کو اذیت نہ پہنچے"[5]۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے ایک شعر میں آدمیت کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔ خیالات میں مکمل ہم آہنگی ہے فرق صرف نظم و نثر کا ہے۔

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی[6]۔

1۔ "الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 13۔
2۔ ایضاً۔ ص 17۔
3۔ ایضاً۔ ص 49۔ نیز دیکھئے ص 158۔
4۔ ایضاً۔ ص 267۔
5۔ ایضاً۔ ص 14۔
6۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 927۔



اصلاح و عمل آپس میں لازم و ملزوم ہیں مولانا تھانوی صرف ایسی شاعری کو پسند کرتے ہیں جو عملی اور اصلاح کا پیغام رکھتی ہو اکبر آلہ آبادی معروف شاعر ہیں۔ ان کی شاعری کو مولانا دریابادی نے قومی شاعری کہا ہے۔ [1] علامہ اقبال بھی ان سے خصوصی مراسم اور تعلق خط و کتابت رکھتے تھے ایک مضمون میں آپ کو "لسان العصر" [2] کے لقب سے یاد کیا ہے۔ لیکن مولانا تھانوی ان کی شاعری کے بارے میں دوسری رائے رکھتے تھے۔ بقول آپ کے ان کی شاعری میں فکر و عمل کی سنجیدگی نہیں پائی جاتی۔

"اکبر کا کلام ایک کامدار کلام ہے۔ حیدر آباد میں ایشھ کے پیر ہیں۔ انہں نے ایک کامدار جوتا خرید کر رکھا ہوا ہے۔ جو رئیس ان کے پاس آتا ہے پس چار پانچ ان کے رسید کرتے ہیں۔ وہ لوگ خوش ہوتے ہیں کیونکہ وہ پہننے کا نہیں ہے۔ ایسے ہی اکبر کا کلام ان لوگوں کے لئے ان پیر صاحب کا کامدار جوتے کے شبانہ ہے کہ کادار کلام ہے سننے میں مزیدار ہے لیکن عمل کیلئے خاک نہیں" [3]۔

شاعری محض ایک پردہ ہے :

اسی شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا تھانوی شعر کی فنی خوبیوں اور ظاہری چمک دمک کے قائل نہیں ہیں بلکہ شعر سے آپ کی غرض و غایت تحریک عمل اور کارِ اصلاح کا ابلاغ ہے۔ مثنوی زیر و بم میں فرماتے ہیں۔ راز کی بات کو پردہ میں بیان کرنا ہی بہتر ہے۔

خوشتر آں باشد کہ سر دلبراں
گفتہ آید در حدیث دیگراں [4]۔

علامہ اقبال نے یہی بات اس شعر میں ادا کی ہے۔

پردہ نواز نوائے شاعری است
آنچہ گوئی ماورائے شاعری است [5]۔

مولانا تھانوی اپنی مثنوی زیر و بم کے ذریعے ایک پیغام دینا چاہتے ہیں یہ ظاہر میں ایک داستان ہے لیکن حقیقت میں ایک پیغام ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

1۔ تفسیر ماجدی (اردو)، ص 762۔
2۔ مقالات اقبال، ص 359۔
3۔ "انفاس عیسیٰ" حصہ دوم، ص 37۔
4۔ مثنوی زیر و بم، ص 7۔
5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 755۔



زیں سبب افسانہ سازم بیاں
نیست انساں گنج اسرار آست آں
گرچہ ظاہر نماید داستاں
لیکر ہست انفع برائے راستاں
نزد غافل نیست الا قصہ
نزد عاقل ہست کامل حصہ [1]

علامہ اقبال نے بھی اپنی شاعری کو ایک پیغام ہی بنایا ہے۔

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست
بت پرستی، بت گری مقصود نیست [2]

اگر مولانا تھانوی کی مثنوی افسانہ کی شکل میں حقیقت ہے تو اقبال کی غزل بھی دراصل اللہ کا پیغام ہے۔ خود شاعر مشرق کا قول ہے۔

بایں بہانہ دریں محرمے جویم
غزل سرایم و پیغام آشنا گویم [3]

ارمغان حجاز کی رباعی میں فرماتے ہیں کہ یہ شعر نہیں ہیں میں نے ان میں اسرار و معانی کی گرہیں کھول دیں ہیں۔

نہ شعراست ایں نکہ بردے دل نہادم
گرہ از رشتہ معنی کشادم [4]

مختصر یہ کہ شعر پیغام رسانی کا بہترین نظریہ ہے "مقصد اس سے فقط "پیغام رسانی" ہے۔ مولانا تھانوی کے مرشد امداد اللہ مہاجر مکی اپنی مثنوی "غذائے روح" کے خاتمہ پر فرماتے ہیں۔

1۔ مثنوی زیروبم، ص 7۔
2۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 11۔
3۔ ایضاً۔ ص 317۔
4۔ ایضاً۔ 925۔



شاعری سے مجھ کو کچھ بہرہ نہیں
علم نظم و نثر بھی رکھتا نہیں
چاہیے مقصود دل اس یار سے
ہے نہ مطلب خوبی اشعار سے
شاعری سے کچھ نہیں ہے مجھ کو کام
چاہتا ہوں یہ کہ ہوئے فیض عام [1]

"فیض عام" کا تعلق مطلب و معانی سے ہے اس لئے مولانا تھانوی اور سلسلہ کے خلفا نے "مافی نفسہ شعر" پر بڑا زور دیا ہے۔ شعر میں مبالغہ اور غیر تحقیقی مضامین سے اعراض کیا ہے۔ بیان القرآن میں مبالغہ آمیزی اور غیر تحقیقی مضامین نظم کرنے والے شاعروں کی مذمت کی ہے [2] جب کہ صاحب ایمان صالح شعرا کے کلام کی تعریف کی ہے۔

مضامین شعر پر مولانا تھانوی گہری نظر رکھتے تھے اور ایسے اشعار جن سے شعراء ادب کے پہلو نکلتے ہوں اعراض و اصلاح کا مشورہ دیتے ہیں۔ ایک سائل ارادت مند نے اپنے اضطراب کی وضاحت میں یہ شعر لکھ بھیجا۔

بلبل کو نالہ تو پروانہ کو جلنا
غم ہم کو دیا سب سے جو مشکل نظر آیا

مولانا نے اس پر گرفت کرتے ہوئے لکھا "اس شعر میں بے ادبی ہے، سخت احتیاط واجب ہے بجائے اپنی کمی کے اعتراف کے اپنے محسن پر اعتراض ہے۔" [3] چونکہ آپ کے نزدیک شعر سے مقصود اصلاح و تربیت ہے اس لئے سالکین و ارادت مندوں کو ایک خاص حد تک اشعار پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ [4] جہاں شعر سے بے خودی طاری ہونے لگتی ہے یا جہاں عاشقانہ اشعار سے خط آنا شروع ہوتا ہے اور دھوکہ کی سرحد شروع ہو جاتی ہے تو مولانا اشعار میں مشغولیت اور مزہ لینے سے منع کر دیتے ہیں۔ [5] کیونکہ انہماک فی الشعر

1۔ "کلیات امدادیہ"، ص194۔
2۔ بیان القرآن، جلد دوم، ص441۔
3۔ "تربیت السالک"، حصہ دوم، ص1246۔
4۔ تربیت السالک، باب نہم، ص1225۔
5۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "حسن العزیز"، مرتبہ خواجہ عزیز الحسن مجذوب، کتب خانہ امدادیہ، دہلی، سن ندارد، حصہ مکتوبات، ص78۔



عمل میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اشعار کی تکبر کو حدیث میں ناپسند کیا گیا ہے۔[1] یہاں مولانا جو

تاثیر شعر اور مولانا تھانوی :

تقلیل اشعار کا مشورہ دے رہے ہیں اس کی وجہ شعر کو اہمیت و افادیت اور تاثر شعر سے آگاہی ہو سکتی ہے۔ کہ شعر کی تغیر حالت قلبی میں ایک خاص مقام حاصل ہے اگرچہ وہ عارضی ہی کیوں نہ ہو۔ یہ بات صرف مذکور ہے کہ "**ان البیان السحر**"[2]۔ علامہ اقبال نے اسی پس منظر میں حافظ کو ساحر کہا تھا کہ وہ اپنے قارئین میں ایک بے خودی، مدہوشی اور "سکر" حالت پیدا کر دیتے ہیں سبب اس کا یہی ہے کہ اچھا کلام نظم ہو یا نثر متاثر کئے بغیر نہیں رہتا۔ ذیل میں مولانا تھانوی کے چند ملفوضات پیش کئے جاتے ہیں اگرچہ ان کا تعلق تصوف اور قلبی احوال و اصلاح سے ہے لیکن بہرحال ان سے ایک بات محقق ہوتی ہے کہ اشعار کو تغیر احوال میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔

ایک سالک نے مولانا تھانوی کو لکھا کہ حضور نے ایک مرتبہ خطاب "علم" میں فرمایا تھا کہ دیوان حافظ و مثنوی کے مطالعہ سے شوق و محبت پیدا ہوتی ہے اجازت ہو تو میں بھی اس کو زیر مطالعہ رکھوں۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا کہ "چندے دیکھ کر مجھ کو اطلاع کیجاوے"[3]۔ مولانا تھانوی روحانی علاج[4]۔ کیلئے قرآنی آیات، مسنون دعائیں، اسمائے حسنیٰ کا استعمال کرتے ہیں بعض کتب کا مطالعہ تجویز کرتے تھے اور قلبی امراض نفسی کے لئے اشعار کی تلاوت تجویز کرتے تھے۔ اپنے ایک رسالہ "مبادی التصوف" میں لکھتے ہیں کہ جب سالک کا جی گھبرائے کہ حدث تک محنت کی اور کچھ نفع نہیں ہوتا اور طبیعت پریشان ہو تو اس وقت سنبھلنا چاہیے اور حکیم سنائی کے یہ اشعار[5]۔ پڑھنا چاہیے اسی رسالہ میں لکھتے ہیں۔ "حکیم سنائی کی مناجات کو[6]۔ تہجد کے وقت پڑھنا چاہیے اگر کل نہ ہو سکے[7]۔ تو بعض اشعار ہی کافی ہوں گے اس سے نبوت کی نسبت غالب رہے گی اور تنزیہ کا غلبہ رہے گا۔[8]۔ اسی قیصدہ کے بارے میں لکھا ہے۔

1۔ تربیت السالک، باب چہارم، ص 408۔

2۔ مشکوۃ المصابیح (عربی)، باب البیان والشعر، ص 409۔

3۔ تربیت السالک، باب نہم، ص 1198۔

4۔ دیکھئے ڈاکٹر اظہر علی رضوی کا مضمون "ایک عظیم ماہر نفسی طب" اشاعت خاص، ماہنامہ "الحسن" لاہور، جلد اول، اکتوبر تا دسمبر 1987ء، ص 349 تا 376۔

5۔ اشعار سنانا اور نقل کرنا مقصود نہیں ہے۔ مقصد فقط یہ کہ عرض کرنا ہے کہ مولانا تھانوی اشعار کی تاثیر پر اس قدر یقین رکھتے تھے کہ ان کے ذریعے امراض روحانی و نفسی وغیرہ کا کامیابی سے علاج کرتے تھے۔ بہرحال اشعار کیلئے ملاحظہ ہو۔ مولانا تھانوی کا رسالہ "مبادی التصرف" شائع کردہ مکتبہ تھانوی مسافر خانہ، کراچی، ۱۳۵۵ھ ص 6۔

6۔ ایضاً۔ ص 7،6۔

7۔ اس قصیدہ میں کل پندرہ اشعار ہیں۔ (مرتبہ محمد عبد المنان)

8۔ "مبادی التصوف" ص 6۔



"مضمون کے اعتبار سے تسبیح و تحمید و تکبیر کا گویا ترجمہ ہے جس کو ظفر مرحوم (بہادر شاہ ظفر، آخری مغل بادشاہ) نے اردو مصرعے لگا کر مخمس بھی کیا ہے۔ میرے پاس لکھا ہوا رکھا تھا جس کو میں نے شوق سے لکھوایا تھا قریب اختتام تحریر ہذا کے خیال آیا کہ اگر اس کو آخر میں لگا دیا جائے تو اہل دل اس کو ذوق و شوق سے پڑھ کر لذت معانی و تسبیح و تحمید و تکبیر سے متلذذ ہوں گے اسی لئے اس کو بھی اضافہ کرتا ہوں"[1]۔

مولانا تھانوی کی اسی نوع کی ایک اور کوشش "مناجات مقبول" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ دراصل عربی کی چند جامع دعائیں ہیں جن کا انتخاب ترتیب حضرت تھانوی نے خود فرمائی ہے۔ جب کہ اس کا اردو ترجمہ و نظم وغیرہ مولوی عبدالواسع صاحب سعدی پوری در بھنگوی نے کیا ہے۔ بظاہر بڑا تردد نظر آتا ہے کہ عربی دعاؤں کا اردو نظم میں منتقل کیا جائے لیکن مولانا تھانوی اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ

عوام کو نظم سے شوق و ذوق زیادہ ہوتا ہے نیز نظم کا یاد ہو جانا بھی سہل ہے[2]۔ یہ مولانا کا اپنا شعری ذوق ہے ورنہ عوام الناس کو نظم کا یاد کرنا نسبتاً نثر کے زیادہ مشکل واقع ہوتا ہے۔ بہرحال یہ طویل مناجات[3]۔ جہاں مولانا کے ادبی مزاج کا پتہ دیتی ہے وہاں تاثیر شعر کے بارے مولانا کی فکر کی وضاحت بھی کرتی ہے۔

مولانا تھانوی سالکین کے مختلف نفسیاتی امراض و مشکلات کے ازالہ کے لئے حاجی امداد اللہؒ کا یہ نسخہ تجویز کرتے ہیں۔ "نماز میں **اھدنا الصراط المستقیم**" کو نہایت حضور قلب و خشوع سے ادا کیا کرو اور بعد نماز **ربنا لاتزغ قلوبنا** پڑھ لیا کرو اور حاجی صاحب قبلہ مدظلہ کا یہ ارشاد ہے جب قبض و حجاب سے کلفت ہو تو یہ شعر پڑھو۔

باغباں گر پنج روزے صحبت گل بایدش　　　　برجفائے خار ہجراں صبر بلبل بایدش

اور جب جی بہت گھبرائے اور مایوسی ہونے لگے تو یہ پڑھے

اے دل اندر بند در زلفش از پریشانی منال　　　　مرغ زیرک چوں بدام افتد تحمل بایدش

اگر ممکنات میں سے کسی طرف التفات ہونے لگے تو یہ پڑھے

باچنیں زلف ورخ بادش نظر بازی حرام　　　　ہر کہ روئے یاسمین و جعد سنبل بایدش

1۔ مولانا تھانوی نے اوراد رحمان کے نام سے ایک رسالہ تصنیف کیا اس کے آخر میں بطور ضمیمہ قصیدہ سنائی کو شامل کیا گیا ہے اس رسالہ کو بطرز جدید دار الفکر، کراچی نے شائع کیا ہے۔ اس اشاعت کی خاص بات مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی کے تحقیقی حواشی ہیں۔ یہ رسالہ بھی روحانی امراض کیلئے مفید ثابت ہوا ہے (ادارہ رحمانی، دار الفکر، کراچی، اشاعت دسمبر 1996ء، ص III)۔

2۔ مولانا اشرف علی تھانوی، دیباچہ "مناجات مقبول"، حاجی وجیہ الدین ٹرسٹ، کراچی، سن ندارد، ص 7۔

3۔ یہ مناجات 69 صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کے دیباچہ میں مولانا تھانوی نے دعا کی اہمیت و مقبولیت کے بارے عمدہ مضمون رقم فرمایا ہے۔



اور جب خوف ملامت ہو تو یہ پڑھے

رند عالم سوز رابا مصلحت بینی چہ کار　　　کار ملک ست آنکہ تدبیر و تحمل بایہ ش

اور جب مجاہدہ و ریاضت پر نظر ہونے لگی تو یہ پڑھے

تکیہ بر تقویٰ و دانش در طریقت کافری است　　　راہ روگر صد ہنر دار و توکل بایدش

اور اگر کوئی مصیبت مثل بیماری وغیرہ ہو تو یہ پڑھے

ناز ھا زیں نرگس مستانہ می باید کشید　　　ایں دل شوریدہ گراں زلف و کاکل بایدش

اسی طرز پر مختلف اوقات میں مختلف اشعار کی تلاوت تجویز فرمائی ہے۔[1]

اگر چہ یہ تمام تعلیمات ایک صوفی کی ہیں جو وہ مختلف احوال تصوف اور تربیت سالکین وارادت مندین کے لئے تجویز کرتے ہیں یہاں ان کے نقل سے مراد فقط اتنی ہے۔ کہ مولانا تھانوی شعرو نظم کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور جن اشعار کے مضامین سالک کے احوال پر منطبق دیکھتے تھے۔ ان کا وظیفہ و ورد تجویز فرماتے تھے۔ مولانا تھانوی اس بارے میں خاصہ منفرد طرز عمل رکھتے ہیں کہ قرآنی آیات، احادیث اور دیگر مسنون اوراد کے علاوہ "شعر محمود. سے بھی روحانی تسکین کا کام لیتے تھے۔ بلکہ آپ کی طرف سے بعض معروف دعاؤں کو منظوم کرنا اور پھر ان کا وظیفہ تجویز کرنا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ وہ شعرو نظم کی افادیت اور تاثیر میں عام صوفیا سے زیادہ یقین رکھتے تھے۔

عام مشاہدہ ہے کہ عورتیں جذباتی اعتبار سے بہت جلد متاثر ہو جاتی ہیں ایک مرتبہ حضور ﷺ نے ان کو "القواریر"[2]۔ شیشوں سے تشبیہ دی۔ "ایک سفر میں ایک غلام ساربان کو عورتوں کے سامنے شعر پڑھنے روک دیا تھا واعظین عورتوں کے مجمع میں خوش الحانی سے اشعار پڑھتے ہیں۔ یہ بالکل مصلحت دین کے خلاف ہے۔ میں عورتوں کے مجمع میں اس کا بہت زیادہ خیال رکھتا ہوں۔ تو جب اس زمانہ میں جب سب پر تقویٰ ہی غالب تھا حضور ﷺ نے اس کی اجازت نہیں دی تو آج کس کو اجازت ہو سکتی ہے۔"[3]۔ ان ملفوضات اور بیانات سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ مولانا تھانوی شعروشاعری کی معنویت سے آگاہ تھے۔ اس کے اچھے اثرات سے امت کو مستفید اور برے سے محفوظ کرنا چاہتے تھے۔

1۔ رسالہ "مبادی التصوف، ص 8،7۔

2۔ تفہیم البخاری شرح صحیح البخاری، جلد سوم، ص 433۔

3۔ مولانا اشرف علی تھانوی، اشرف الاحکام، "جمع و ترتیب محمد اقبال قریشی ادارہ اسلامیات، لاہور، جون 1995ء، ص 37۔



مولانا تھانوی کا ادبی ذوق بہت پختہ تھا:

مولانا تھانوی شاعر تو نہ تھے لیکن ان کی طبیعت میں شعریت تھی مولانا نے ابوالحسن علی ندوی، مولانا محمد عبدالحئ عارفی کے کلام "صہبائے سخن" کے تعارف میں لکھتے ہیں کہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی کا ادبی ذوق بہت پختہ تھا۔ جس کے نمونے ان کی کتابوں اور تقریروں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔[1] آپ کو اساتذہ کے بے شمار اشعار زبانی یاد تھے۔ آپ اپنی تقاریر، ملفوجات اور بیانات میں بے ساختہ اور بلا تکلف اشعار نقل کرتے چلے جاتے تھے۔ آپ خود فرماتے ہیں حالات و واقعات کے پس منظر صورت حال کے عین مطابق مجھے بے اختیار شعر یاد آجاتے ہیں۔[2] آپ نے حافظ "دیوان شیرازی" کی اردو و شرح کی جو "عرفان حافظ کے نام سے مشہور ہے۔[3] حافظ مشکل شاعر تصور ہوتا ہے۔ اس کو سمجھنا ہر کسی کے بس کا روگ نہیں ہے۔ ایک مولوی صاحب نے مولانا سید انور شاہ کشمیری سے پوچھا کہ حافظ نے اپنی غزلوں میں شراب کباب کا ذکر کیا ہے۔ پھر حافظ کو عارف کیوں کہتے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ "حافظ کی غزلیں بہت بلند پایہ ہیں، ہر شخص ان کو سمجھنے کا اہل نہیں ہے"[4] علامہ نے حافظ شیرازی کی رندی و مستی ہی کے بارے میں یہ لکھا۔

آں فقیہ ملت می خوار گاں
آں امام امت بیچار گاں[5]

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ حافظ کی "مے" سے مراد وہ مے نہیں ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے مراد حالت "سکر" ہے[6] جو بقول اقبال ریڈر کے دل میں قوت و حیات کو ضعیف و ناتواں کرنے والی ہے۔[7] ایک جگہ اقبال نے حافظ کی دعوت کو موت کی دعوت کہا ہے۔[8] ایک دوسری بات جو اس بحث میں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے معترف ہیں اور ان کو دنیا کے بہترین شعرا میں شمار کرتے ہیں۔[9]

1۔ ابوالحسن علی ندوی، کلام عارفی کا تعارف (مضمون) مشمولہ صہبائے سخن، لاہور، مئی 1988ء، ص 37۔

2۔ حسن العزیز (ملفوضات) ص 46۔

3۔ یہ دیوان حافظ کے ان اشعار کی شرح ہے جو تحقیقات باطنی سے متعلق ہیں۔ یہ خس دیوان کی تفسیر ہے آپ نے خود اس کا نام "عرفان حافظ" رکھا تھا۔ (مولانا اشرف علی تھانوی، مقدمہ عرفان حافظ، التکشف عن مھمات التصوف، 193,139۔)

4۔ ملفوضات محدث کشمیری، ص 40۔

5۔ مثنوی اسرار خودی، 1915ء، ص 68۔

6۔ مکتوب اقبال بنام اکبر آلہ آبادی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 724۔

7۔ مکتوب اقبال بنام مہاراج کشن پرشاد، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 492۔

8۔ اقبال کا مضمون "اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ مقالات اقبال، ص 210۔

9۔ مکتوب اقبال بنام مولانا اسلم جراجپوری، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 97۔



دیباچہ پیام مشرق میں حافظ کولسان الغیب اور ترجمانِ اسرار لکھا ہے۔[1] اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کو حافظ کے فن شعر پر کوئی اعتراض نہ تھا بلکہ اس فکر سے اختلاف تھا جس کو انہوں نے شعر کا جامہ پہنایا تھا۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال بھی حافظ کی شاعری کے مقصد کو نہ سمجھ سکے۔ لیکن مولانا تھانوی بلندپایہ شعری و ادبی ذوق کے حامل صوفی تھے۔ جہاں فن کی باریکیوں سے آگاہ تھے وہاں تصوف کے لطائف سے بھی آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حافظ کی نہایت معتدل اور علمی شرح کرنے میں کامیاب رہے۔

فارسی ادب کے حوالے سے مولانا تھانوی کا دوسرا بڑا کام مثنوی مولوی معنوی کی شرح ہے۔ یہ ایک ضخیم شرح ہے۔ جو تقریباً 24 جلدوں پر مشتمل ہے۔ مولانا نے اس تفسیر کا نام "کلید مثنوی"[2] رکھا تھا۔ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے احباب اس امر واقعی سے بخوبی آگاہ ہیں کہ اقبال رومی کو اپنا مرشد کہتے ہیں۔

مرشد رومی چہ خوش فرمودہ است

آنکہ یم در قطرہ اش آسودہ است[3]

مثنوی بندگی نامہ میں اقبال نے آخری بار رومی کا ذکر کیا ہے۔ فنون لطیفہ غلاماں، موسیقی کے ضمن میں صوت و معنی پر بحث کرتے ہوئے اپنی فکر کو رومی کی فکری بصیرت کا مرہون منت قرار دیا ہے۔

راز معنی مرشد رومی کشود

فکر فن بر آستانش در سجود[4]

مولانا تھانوی نے رومی کو اپنا مرشد تو نہیں کہا لیکن یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ رومی ادب سے جس قدر استفادہ مولانا نے کیا ہے شاید ہی اقبال کے علاوہ کسی اور مفکر نے کیا ہو۔ مولانا تھانوی نے اپنی شعری وجدان سے کام لے کر "کلید مثنوی" کے رنگ میں مثنوی کی جو دینی، علمی اور ادبی خدمت کی ہے وہ صرف آپ ہی کا خاصہ ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم نے بجا فرمایا تھا کہ "مولانا شاہ اشرف تھانوی نے مثنوی کا ذوق عام کیا ہے"[5] مولانا تھانوی کے بعد مثنوی مولانا روم کی فکر کو عام کیا۔ جن میں شاہ عبدالغنی پھولپوری" اور شاہ حکیم اختر صاحب کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی نے

1۔ دیباچہ پیام مشرق، مشمولہ مقالات اقبال، ص 244۔

2۔ "کلید مثنوی"، دفتر اول، جلد اول، ص 2۔

3۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 121۔

4۔ ایضاً۔ ص 527۔

5۔ "مسائل اقبال"، ص 42۔



ان دونوں حضرات کے بارے میں لکھا ہے کہ "حضرت پھولپوری مثنوی مولانا روم کے مجسم تصویر اور چلتی پھرتی تفسیر تھے حضرت نے اپنی ترجمانی کیلئے زبان اختر کو منتخب فرمایا۔"[1]

مولانا تھانوی کو حافظ شیرازی اور مولانا روم کے علاوہ بھی فارسی اور اردو کے ممتاز شعراء کا بہت سا کلام یاد تھا جس کو موضوع اور موقعہ کی مناسبت سے اپنی تحریروں اور تقریروں میں نہایت خوبی سے استعمال کرتے تھے۔ مولانا عبدالرحمٰن جامی، حکیم سنائی، مرزا اسد اللہ خان غالب، حکیم مومن خان مومن، جگر مراد آبادی اور شیفتہ کے اشعار جابجا آپ کی تحریروں میں نگینوں کی طرح جڑے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ امر کسی حوالہ کا محتاج نہیں ہے۔ کہ مولانا تھانوی اپنی تحریر و تقریر میں اس کثرت سے اشعار لاتے تھے کہ شاید کوئی صفحہ شعر سے خالی ہو آپ کے ملفوجات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کو شعر کا جواب شعر سے دینے پر پوری قدرت حاصل تھی۔[2]

ایک شعر پر ایک لاکھ روپے انعام :

خواجہ عزیز الحسن مجذوب آپ کے انتہائی قریبی خلفاء میں سے تھے روایت کرتے ہیں کہ مولانا تھانوی نے وفات سے چند ہی روز قبل حاضرین خواص سے فرمایا کہ اب تو کسی چیز کی رغبت نہیں رہی بس خواجہ صاحب کا یہ شعر حسب حال ہے۔

ہر تمنا دل سے رخصت ہوگئی
اب تو آجا اب تو خلوت ہوگئی[3]

پھر اس شعر کی بہت تعریف فرماتے رہے یہ شعر حضرت اقدس کو بوجہ اپنے حسب حال ہونے کے اس درجہ پسند تھا کہ ایک بار احقر سے مذاقاً فرمایا کہ اگر میرے پاس اتنی رقم ہوتی تو میں ایک لاکھ روپیہ آپ کو اس شعر کا انعام دیتا اور یہ بھی فرمایا کہ جب کبھی مجھ کو یہ شعر یاد آجاتا ہے تو بلا کم از کم تین بار پڑھے سیری نہیں ہوتی۔"[4] سوال یہ ہے کہ آخر اس شعر میں ایسی کیا بات ہے کہ مولانا تھانوی اس شعر پر ایک لاکھ روپیہ انعام دینے پر تیار تھے اور بار بار پڑھتے تھے، اگرچہ شعر کا مفہوم واضح لیکن خود شاعر (مجذوب) کی زبانی یہ تشریح اس لئے معتبر ہے کہ وہ اپنے مرشد تھانوی کے احوال سے بھی اتنا ہی باخبر تھے جتنا اس شعر سے فرماتے ہیں۔

1۔ مفتی محمد رشید احمد لدھیانوی، تقریظ، معارف مثنوی، کتب خانہ مظہری، کراچی، سن ندارد، ص 19۔

2۔ اشرف السوانح ص 66۔

3۔ یہ شعر مجذوب کی غزل کا مطلع ہے اس غزل کے سینتیس شعر ہیں۔ دیکھئے مجموعہ کلام "کشکول مجذوب" مرتبہ ظہور الحسن تھانوی، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، طبع اول، پاکستان، اکتوبر 1989ء، ص 186۔

4۔ خاتمۃ السوانح ص 4۔



"اس سے حضرت رحمتہ اللہ علیہ کے تعلق مع اللہ اور دنیا بے تعلقی کا اندازہ ہوتا ہے کیونکہ انہیں دونوں کا ذکر اس شعر میں ہے۔" [1]

مولانا تھانوی نے ایک اور سلسلہ گفتگو میں خواجہ صاحب کے اشعار کے بارے میں اپنی پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

"ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ حضرت آج کل تو ایسی گڑبڑ ہو رہی ہے کہ اہل علم تک غلط مسائل بتانے لگے اور احکام شرعیہ میں تحریف کرنے لگے۔ فرمایا کہ جی ہاں بے سری فوج ایسی ہی ہوا کرتی ہے ہر شخص آزاد ہے بتلانے اور سمجھانے پر جواب دیتے ہیں کہ تم پرانے خیال کے ہو اب وہ زمانہ نہیں رہا۔ اب ترقی کا زمانہ ہے۔ خواجہ صاحب نے ایک مسٹر کی بے پردگی کی حمایت پر ایک رسالہ نظم میں لکھا ہے اس کا نام "مسٹر اور ملا کی نوک جھوک" ہے اس میں کچھ اشعار مسٹر نے پرانی باتوں کی تحقیر پر لکھے ہیں۔ خواجہ صاحب نے ان اشعار کا خوب جواب دیا ہے وہ اشعار مجھے یاد نہیں بڑے مزے کے ہیں۔" [2]

یہ رسالہ "مسٹر اور ملا کی نوک جھوک" ایک طویل نظم ہے جس میں ظریفانہ انداز میں مغربی تہذیب، مغربی نظام تعلیم پر تنقید کی گئی ہے۔ نظم کا ہر شعر ظرافت کی ظرافت اور نصیحت کی نصیحت ہے سارا رسالہ ہی مولانا کی منشا کے مطابق ہے کسی ایک شعر کا انتخاب مشکل ہے لہٰذا یہ کہنا مشکل ہے کہ مولانا نے کن اشعار کو پسند فرمایا تھا۔ تاہم مولانا شبیر علی تھانوی جو مولانا کے بھتیجے اور ان ملفوظات کے جامع تھے فرماتے ہیں کہ وہ اشعار جن میں پرانے لوگوں اور پرانی دلیلوں کی تحقیر کی گئی ہے وہ یہ ہیں۔

پرانی یہ دلیلیں ہیں نہیں ان میں اثر باقی
نہ ہوتا دیکھ اب اس راہ میں سرگرم جولانی
مرے مردوں کو سونے دے نہ قبریں کھود اب انکی
ہوئی مدت کہ رخصت ہو چکا ہے دنیا سے خاقانی [3]

اس کے جواب میں خواجہ صاحب کے حسب ذیل اشعار ملاحظہ ہوں۔

1۔ خاتمہ السوانح، ص 4۔

2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ دوم، ص 91۔

3۔ "کشکول مجذوب"، ص 387۔



پرانی جو دلیلیں تھیں نہ سمجھا تھا اثر جن میں
نئی تری دلیلوں پر انہیں سے پھر گیا پانی
پرانوں کی ذرا تو سوچ کر تحقیر کر مسٹر
پرانے تو بہت ہیں نہیں نہیں صرف ایک خاقانی
پرانا تیرا پردادا، پرانی تری پردادی
پرانا تیرا پرنانا پرانی تری پرنانی
جو ہے ایسی ہی نفرت ہر پرانی چیز سے تجھ کو
نہ اس دنیا میں بھی رہ بنا اک عالم ثانی [1]

خواجہ عزیز الحسن مجذوب پر مولانا تھانوی کی فکر کی چھاپ بہت گہری تھی۔ تہذیب نسواں اور مغربی تعلیم کے بارے میں افکار اقبال اور مولانا کی فکر میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ جس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ یہاں مجذوب کے اشعار کے حوالہ سے یہ عرض کرنا مقصود تھی کہ مولانا تھانوی نے ان اشعار کو پسند فرمایا تھا۔

بیدل کا ایک شعر:

خواجہ عزیز الحسن مجذوب نے وفات سے چند روز پہلے کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے مولانا تھانوی کی شعر سے دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ مولانا کس نوع کے اشعار پسند کرتے تھے۔ خواجہ مرحوم رقمطراز ہیں۔

"وفات سے دو چار روز ہی قبل بہت ہی عجیب و غریب مضامین بیان فرما کر احقر کو مخاطب کر کے فرمایا کہ خواجہ صاحب یہ باتیں ہیں لکھنے کی خواجہ صاحب یہ باتیں پھر سننے میں نہ آئیں گی۔ کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ کہیں اس کا اہتمام نہیں ہے پھر مولانا فضل حق صاحب۔ خیر آبادی [2] کا یہ مصرعہ پڑھا۔ "رانڈ ہو جائیں گے قانون و شفا میرے بعد"

---

[1] کشکول مجذوب، ص 412،411۔

[2] 1857ء کی جنگ آزادی میں آپ کو بھی دریائے شور، کالاپانی کی سزا ہوئی۔ یہ ساری روائیداد "الشورۃ الہندیہ" صاحب "باغی ہندوستان" میں بیان کی ہے۔ زمانہ اسیری میں آپ نے عربی میں دو قصائد لکھے جن میں حضور ﷺ کی مدح اور کچھ احوال مصیبت اسیری بیان کئے ہیں۔ مولانا خیر آبادی کے یہ قصائد شعر و ادب میں ایک بلند پایہ مقام کے حامل ہیں۔ "باغی ہندوستان" مع قصائد عربیہ، مرتبہ عبدالشاہد خان شیروانی، مکتبہ قادریہ، لاہور، طبع ثالث 1978ء یہ کتاب اول مرتبہ، بجنور انڈیا سے 1947ء میں شائع ہوئی تھی)۔



پھر مولانا عبدالسمیع بیدل [1] (کانپوری) کا یہ شعر پڑھا

بیدل خستہ کو پاؤ گے کہاں
کر لو اس کی مہمانی چند روز

پھر فرمایا کہ مولانا عبدالسمیع صاحب کانپور گئے میں نے ان کا وعظ کہلوایا تھا گو وہ مولود خواں تھے لیکن مجھ کو معلوم تھا کہ وعظ بالکل ٹھیک کہتے ہیں گڑبڑ نہیں کرتے اسی لئے میں نے وعظ کی فرمائش کی تھی، شاعر بہت اچھے تھے۔ غالب کے شاگرد تھے اسی وعظ میں انہوں نے اپنے کچھ اشعار پڑھے تھے انہی میں یہ شعر بھی تھا جو مجھ کو یاد رہ گیا" [2]۔

اشعار الحکمۃ، مرتبہ مولانا تھانوی :

مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے قدیم و جدید شعراء کے کلام سے ایک انتخاب مرتب کیا تھا۔ یہ انتخاب علم و حکمت، وعظ و نصیحت یا بلاغت کے اعتبار سے تھا جس میں بہت سے اشعار ضرب المثل کے انداز کے ہیں وہ فرماتے ہیں۔ کہ "حضرت سیدی حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے ایک ایسا ہی انتخاب مرتب فرما کر "اشعار الحکمت" کے نام سے شائع فرمایا تھا۔ [3]

مولانا تھانوی کی شعری تصنیف :

مثنوی زیروبم (فارسی) آپ کی واحد شعری تصنیف ہے اس کے علاوہ تجوید القرآن پر ایک منظوم رسالہ ہے۔ نظم و غزل کے چند اشعار بھی اس سلسلہ کی اہم کڑیاں ہیں۔ یہاں مولانا کی شعریات سے جو نمونے پیش کئے جا رہے ہیں ان سے مطلب و مقصد آپ کو شاعر ثابت کرنا نہیں ہے۔ بلکہ یہ اس دعویٰ کی بین ثبوت ہیں کہ مولانا کی طبیعت میں شعریت پائی جاتی تھی نیز یہ کہ مولانا "شعر برائے اصلاح" یا فن برائے زندگی کے قائل تھے۔

1۔ یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ علامہ اقبال نے دیباچہ مثنوی اسرار خودی اشاعت اول 1915ء اور بعض اشعار میں جس بیدل کا ذکر کیا ہے۔ وہ فارسی کے ایک بلند پایہ شاعر "مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی" ہیں جو سنہ 1554ء میں پیدا ہوئے اور 1133ھ میں وفات پا کر دہلی میں دفن ہوئے۔ مغل بادشاہ شاہجہان کی تخت نشینی کے وقت بیدل کی عمر 17 سال تھی یوں آپ نے اورنگ زیب سے لے کر فرخ سیر تک کا زمانہ پایا۔ آپ کی وفات کے وقت محمد شاہ رنگیلا حکمران تھا۔

مولانا تھانوی جس بیدل کا ذکر کر رہے ہیں وہ بھی شاعر ہیں لیکن وہ مولانا عبدالسمیع کانپوری تھے جو بیدل تخلص کرتے تھے۔ مولانا کی صراحت کے بیدل کانپوری غالب کے شاگرد تھے۔ جب کہ مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی غالب کی پیدائش سے 79 سال پہلے وفات پا گئے تھے۔ تاہم غالب بیدل کی دو مثنویوں "محیط اعظم" اور "طور معرفت" سے بہت متاثر تھے۔ ڈاکٹر عبدالغنی جنھوں نے بیدل پر ڈاکٹریٹ کیا ہے فرماتے ہیں کہ ان مثنویوں کے مطالعہ سے بیدل غالب کے ریشے ریشے میں سما گیا۔ اقبال نے ضرب کلیم "مرزا بیدل" کے ایک شعر پر نصیحتیں کی ہے۔ بیدل کے عہد، شخصیت، اور فکر و فن پر مقالات کے لئے ڈاکٹر عبدالغنی صاحب کی یہ دو کتب ملاحظہ فرمائیں۔

(I) "روح بیدل" مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، جولائی 1968ء۔

(II) "Life and work of abdul Qadir Bedil,Publisher United, Lahore,1980."

موخر الذکر کتاب عبدالغنی صاحب کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔

2۔ خاتمہ السوانح، ص 32۔ 3۔ دیکھئے کشکول (علمی) مفتی محمد شفیع کے علمی، تاریخی، ادبی مضامین اور نظم اثر کا مجموعہ مرتبہ مولانا رضی عثمانی، دارالاشاعت، کراچی، 1963ء، اشاعت اول، اشاعت دوم، مع جدید اضافات ء، 1976ء۔ ص 338۔

مثنوی زیرو بم :

یہ مثنوی 1092 اشعار پر مشتمل ہے- 158 اشعار تطبیس قصہ برحال عارف پر مزید رقم فرمائے ہیں- یہ مثنوی آپ نے دیوبند میں طالب علمی کے زمانہ میں تصنیف فرمائی جیسا کہ خواجہ عزیز الحسن مجذوب نے اشرف السوانح کے باب ششم "تحصیل علوم" میں ارقام فرمایا ہے- "حضرت والا کو فارسی میں دستگاہ کامل حاصل ہے- تحریر و تقریر، نظم و نثر سب پر قدرت ہے- طالب علمی کے زمانے میں جب کہ مرضی خارشت کی وجہ سے مدرسہ سے چھٹی لیکر وطن تشریف لے آئے تھے- بطور مشغلہ "مثنوی زیرو بم" فارسی میں تصنیف فرمائی اور اس وقت صرف اٹھارہ برس کی عمر تھی-"[1] چنانچہ اس کی تمہید اس طرح شروع فرماتے ہیں- ہمی گوید گرفتار درد نالہ نادان ہشد سالہ"[2] مولانا کی تاریخ پیدائش 5 ربیع الثانی 1280ھ / 1863ء[3] یوں مثنوی زیرو بم کا سن تصنیف 1881ء بنتا ہے علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش 1877ء[4] کے حساب سے اس وقت ان کی عمر صرف 4 سال کی ہوتی ہے- یہ مثنوی مولانا محمد یعقوب کے قطعہ تاریخ طبع اول مثنوی کے مطابق 1317 / 1900ء میں شائع ہوئی-

نغمہائے   طرب   شفر   یعقوب
زانکر   ۱۳۱۷ھ   ایں   قصہ   داستاں   اُمد[5]

بعد ازاں مولانا موصوف ہی کے اردو ترجمہ (منظوم) اور فارسی حواشی کے ہمراہ رسالہ "الہادی" میں ماہ شعبان ۵۴ھ سے رمضان المبارک ۵۵ھ تک شائع ہوئی رہی پھر مولانا محمد یعقوب نے ان شماروں کو ایک مسلسل کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا-

---

1۔ اشرف السوانح، حصہ اول، ص 24-

2۔ راقم الحروف کو مولانا محمد اکرم کاشمیری مدیر مسئول "ماہنامہ "الحسن" لاہور نے مثنوی کا جو نسخہ عنایت فرمایا اس کے آغاز میں یہ تمہیدی اوراق محفوظ نہیں رہ سکے- تاہم یہ روایت اس اعتبار سے نہایت ثقہ نظر آتی ہے کہ اشرف السوانح کے مؤلفین، صاحب سوانح سے اس کی تحقیق کرتے رہے اور لکھ کر دکھلاتے بھی رہے جیسا کہ مولانا تھانوی نے حصہ اول کے مقدمہ "کشف حقیقت اشرف سوانح" میں خود فرمایا- اس وضاحت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ حضرت مولانا عبدالرشید ارشد صاحب مدیر ماہنامہ "الرشید" لاہور نے مثنوی زیرو بم کے بارے میں لکھا ہے کہ "یہ طالب علمی کے بعد ہی لکھی ہے" (مولانا سید سلمان ندوی، مجدد الملت کے اثار علمیۃ "مضمون" بیس بڑے مسلمان ص 330-

3۔ اشرف السوانح، حصہ اول، باب چہارم، ولادت باسعادت، ص 16-

4۔ "زندہ رود" جلد اول باب 3، تاریخ ولادت کا مسئلہ، ص 88-

5۔ مثنوی زیرو بم، ص 120-



غرض تصنیف :

مثنوی زیروبم میں بظاہر ایک بیوقوف عاشق اور چالاک معشوق کا قصہ بیان ہوا ہے مگر درحقیقت یہ نفس انسانی کی بصیرت افروز کہانی ہے۔ ا؎
اس کے آخر میں فرمایا ہے کہ اس کی غرض و غایت خوشنودی

ا؎ سید سلمان ندوی، "مجدد الملت کے آثار علمیہ" مشمولہ "بیس بڑے سلمان مرتبہ عبدالرشید ارشد، مکتبہ رشیدیہ، لاہور، ص 330۔

داستان مثنوی زیروبم کا خلاصہ :

مولانا تھانوی نے مثنوی کا آغاز حمد باری تعالیٰ سے کیا ہے پھر حسب دستور نعت کے اشعار ہیں اس کے متصل بڑی صراحت سے اپنی نظریہ عشق و محبت کیا ہے۔ پھر داستان کا آغاز ہوتا ہے۔ ہندوستان میں ایک بڑا عادل اور جلیل القدر بادشاہ تھا۔ اس کا ایک لڑکا (شہزادہ) نہ صرف حسین و جمیل تھا بلکہ عادات و اخلاق بھی اس کے بہت اچھے تھے۔ ایک دن شہزادہ سیر و شکار کے لئے گھر سے نکلا اور شکار کے پیچھے اپنے لشکریوں سے بچھڑ گیا۔ گرمی سے پریشان شہزادے کو دور سے ایک خوش نما باغ نظر آیا۔ اور اس نے گھوڑے کی باگ اس دلکش اور جانفزا باغ کی طرف موڑ دی باغ میں جابجا چشمے تھے درختوں پر خوشنما پرندے چہچہا رہے تھے باغ کے اندر فلک بوس عمارات اور وسیع و عریض صحن تھا گویا یہ کسی بادشاہ کا دربار تھا۔ ایک تخت پر پھولوں کا بستر لگا ہوا تھا۔ شہزادہ یہ سارا ماحول دیکھ کر سیرو شکار سے بیگانہ گھوڑے سے اترا، پھل کھائے، ٹھنڈا پانی پیا اور تخت پر سو رہا۔ یہ باغ ایک ملکہ کا تھا جو ہفتہ، ماہ میں سیر وغیرہ کیلئے آتی تھی۔ ملکہ حسب قدیم سیر کو آئی تو لڑکا (شہزادہ) کو تخت پر سوتا دیکھ کر اس پر دل و جان سے عاشق ہو گئی۔ اور دل میں خواہش کی کہ کاش لڑکا اس سے محبت کرے۔ یہ سوچ کر اس نے جنبش پا سے شہزادہ کو جگا دیا۔ لیکن وہ حسن و شرباء کی تاب نہ لا سکا اور بے ہوش ہو گیا۔ لڑکی نے مدہوش عشق کا ایک ہاتھ اس کے سینے پر اور دوسرا اس کی آنکھ پر رکھ دیا۔ گویا اس نے اپنی دانست میں اپنا نام و پتہ بتا دیا یہ شہزادہ کی عقل کا امتحان بھی تھا۔ اور پھر چلی گئی۔ شہزادہ کی آنکھ کھلی تو لڑکی کو نہ پا کر رنجیدہ خاطر ہوا۔ اور فراق یار میں گھوڑے پر سوار ہو کر صحرا کی طرف نکل گیا۔ ادھر فوج اس کی تلاش میں پریشان تھی۔ اسی صحرانوردی میں وہ اپنی فوج سے مل گیا لیکن نہ ملی آخر وہ صدمہ فراق سے دوچار گھر واپس آ گیا۔ پہلا چہرہ رشک رواں یہ دیکھ کر بادشاہ پریشان ہوا سارا ماجرا پوچھا شہزادے نے لڑکی سے ملاقات کا سارا واقعہ سنا دیا۔ سب سے بڑا مسئلہ لڑکی کا پتہ معلوم کرنا تھا چنانچہ بادشاہ نے عقدہ کشائی کے لئے اپنے امراء سے مشورہ کیا۔ ناکامی اور عاجزی کی صورت میں صبر کی تلقین بھی کی گئی لیکن عشق میں صبر کے کیا معانی جب لڑکے کی حالت ابتر ہوئی تو بادشاہ نے اعلان کر دیا کہ جب تک مسئلہ حل نہ ہو کسی گھر میں کھانا نہیں پکایا جائے گا۔ خلاف ورزی کرنے والے کو درے مارے جائیں گے۔ آہ و بقا کا عالم تھا دعا کی گئی اور مسئلہ کے حل کی صورت بن آئی وہ یوں کہ اسی ملک کا ایک عقل مند نوجوان لشکری کسی دوسری بادشاہی میں "سپاہی" تھا۔ اس نے رخصت لے کر اپنے گھر کا قصد کیا گھر آتے ہی اس نے اپنی ماں سے کھانا مانگا تو ماں نے سارا واقعہ لشکری کے گوش گزار کر دیا۔ اس نے اپنی ماں سے کہا کہ آپ بے خطر ہو کر روٹی پکائیں، سپاہیوں نے گھر سے دھواں نکلتے دیکھا تو گرفتار کر کے بادشاہ کے روبرو پیش کیا۔ لشکری نے شہزادہ کی حالت کی تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ "شہزادہ کی آنکھ پر جو ہاتھ رکھا تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ لڑکی کا نام "نینا دتی" تھا اور جو ہاتھ سینے پر رکھا تھا اس سے مراد شہر کا نام "چھاتی دیس" ہے۔ کیا عجب ہے کہ چھاتہ دیس کوئی ملک ہو اور نینادتی اس کی ملکہ۔ بہرحال اب لڑکی تلاش کا مرحلہ درپیش تھا۔ چنانچہ بادشاہ کے مشورہ کے مطابق لشکری شہزادہ کو لے کر نکل کھڑا ہوا۔ اور چلتے چلاتے شہر چھاتہ پہنچ گئے شہر سے متصل وہی باغ تھا انہوں نے اس میں بسیرا کر لیا۔ اسی باغ میں مالن شہزادی نینادتی کے لئے ہار چننے آتی تھی جب وہ آئی تو لشکری اس سے کہتا ہے کہ تم ہمارے لئے کھانا پکاؤ میں تمہارے لئے ہار چنتا ہوں۔ معمولی تکرار کے بعد مالن راضی ہو گئی۔ لشکری ہر کام میں ماہر تھا اس نے ہار تیار کیا اور کاغذ کے پھول میں ساری کہانی شہزادی کو لکھ دی۔ جب شہزادی مالن سے زبان کہانی سنتی ہے تو اس کو شہزادہ کی آمد کا یقین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ شہزادہ کی دعوت کر دیتی ہے۔ یہاں سے شہزادہ کی عقل کے امتحانات شروع ہوتے ہیں شہزادہ جب محل میں داخل ہوتا ہے تو وہ لونڈیوں اور باندیوں کے جھرمٹ میں شہزادی کو پہچان نہیں سکتا۔ اور سوال کر بیٹھتا ہے کہ تم میں نینادتی کون ہے۔ بلکہ اس سے یہ باور کرتی ہے کہ شہزادہ ناقص العقل ہے لہٰذا وہ اس کو محل سے نکلوا دیتی ہے۔ شہزادہ غم زدہ واپس آکر ساری کہانی لشکری کو سناتا ہے۔ وہ اسے بتاتا ہے کہ اے غبی تو اتنی بات نہیں جانتا کہ سردار گروہ شان و شکوہ سے درمیان بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد لشکری شہزادہ کی طرف سے ایک اور خط مالن کے ذریعہ شہزادی تک پہنچاتا ہے کہ تمہارا یہ خیال غلط ہے کہ میں تمہیں پہچان نہیں سکا صرف میں نے عورتوں کے سبب ایسے کیا تھا یہ سن کر نینادتی شرمندہ ہوئی اور پھر شہزادہ کی دعوت کرتی ہے لیکن بیوقوف شہزادہ بار بار وصال یار میں ناکام ہوتا رہا۔ قصہ مختصر یہ کہ عقل مند لشکری اپنی عقل خداداد کی بنیاد پر نینادتی کو شہزادہ کے لئے حاصل کر لیتا ہے۔ اور آخر کار ان دونوں کی شادی ہو جاتی ہے۔ نینادتی کو بھی شہزادے سے محبت ہو جاتی ہے۔ اور جب لڑکی کا باپ ساری حقیقت سے آگاہ ہوتا ہے تو وہ بھی خوش ہوتا ہے یوں ہر شخص خوش و خرم زندگی بسر کرتا ہے۔ اس کے بعد مولانا تھانوی اس سارے قصہ کو ایک عارف کے حال پر منطبق کرتے ہیں۔ اور پھر ہر کردار اور واقعہ کی حقیقت پر تعبیر فرماتے ہیں۔ یہی وہ حصہ ہے جس سے مولانا کی داستان گوئی کی حقیقت معلوم ہوتی ہے۔

باری تعالٰی اور دیدار الٰہی کے سوا اور کچھ نہیں ہے آخری تین شعر ملاحظہ ہوں۔

باز دیدار خودم سازی نصیب
کن مرا اے جان جان باخود قریب
درلقایت محو سازی تو مرا
زا مراد القلب خاک المدعا
ذاک مقصودی و ذاک مشہدی
ذاک مشہودی و ذاک مقصدی [1]

مثنوی کا اسلوب بیان :

مولانا تھانوی نے اس مثنوی میں روایتی مضامین کو بطرز جدید منظوم فرمایا ہے اور اپنے حسن بیان کے ذریعے ایک قاری کے لئے وہ سب کچھ فراہم کیا ہے جو وہ ایک قصہ میں پڑھنا چاہتا ہے۔ مولانا کا اسلوب اصلاحی ناولوں جیسا ہے کہ ایک طرف حسن و عشق کے دلکش بیانات اور منظر کشی ہے اور تو دوسری طرف ناصحانہ انداز میں شریعت سود و زیاں کی بات بھی چلتی رہتی ہے۔ ہندوستانی شہزادہ جو داستان کا مرکزی کردار ہے۔ اس کے حسن و جمال سے آغاز ہوتا ہے۔

یک پسر بودش حسین و بس جمیل
صاحب اخلاق و عادات جلیل [2]

ظاہری حسن و جمال کا ماحول ہے اسی سے متصل مولانا باطنی حسن یعنی اخلاق حسنہ کا بیان شروع کر دیتے ہیں اور حضور ﷺ کے اخلاق کے بارے میں قرآن کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں۔

شد بد و ممدوح رحمان و رحیم
گفت حق انک و علی خلق عظیم [3]

جہاں شہزادہ کی عیش و عشرت اور خوشحالی کا تذکرہ کرتے ہیں تو حب دنیا کو معتدل رکھنے کیلئے ناپائیداری دنیا بھی بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح جب شہزادہ فراق کے صدمے سے دوچار ہوتا ہے تو عقدہ کشائی کیلئے بادشاہ مشاورات طلب کرتا ہے۔ اس موقعہ سے مولانا فائدہ اٹھاتے ہیں اور اسلام میں مشورہ کے فوائد و فضائل بیان کرنے۔

---

[1] مثنوی زیر و بم، ص 199۔
[2] ایضاً۔ ص 8 [3] ایضاً۔ ص 9



سے نہیں چوکتے۔

مشورت گلہا غاید خارھا

مشورت سازو بکتر بارہا[1]۔

اس طرح جب کوئی صورت وصال کی نظر نہیں آتی تو مولانا اسلام میں "صبر" کی خوبیاں بیان کرتے ہیں اور اس کو بہت سے مسائل کا حل بتاتے ہیں۔

از صبوری عقد ھاحل می شود

از صبوری سہل معضل می شود[2]۔

زیر و بم ایک علامتی نظم ہے:

غرض جہاں جہاں موقعہ بنتا ہے۔ مقصد داستان بڑی خوبصورتی سے حاصل کرتے چلے جاتے ہیں۔ آخر داستان تک یہی صورت قائم رہتی ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصل مقصد قصہ گوئی نہیں ہے۔ بلکہ بعض حقائق کا ادراک مقصود ہے۔ جس کے لئے بعض رائج الوقت علامتوں (Symbols) سے کام لیا جاتا ہے۔ سالکین کے لئے مولانا اس نظم میں یہ پیغام دیتے ہیں کہ اس راہ میں کامیاب وہ ہے جس کا مرشد کامل ہے۔

بے رفیق اسلد مرد اندر سفر

مرشد کامل طلب کن اے سپر[3]۔

تاکہ اندر راسہائے پیچ پیچ

دست گیر د آفت آید نہ ہیچ[4]۔

مرشد کامل کی اہمیت کے بیان میں شیخ زید کے آٹھ اشعار پر تضمین کی ہے۔ فرماتے ہیں اگر رہبر کامل نہ ہو تو

شیخ فرید کے اشعار پر تضمین:

سو سال میں بھی کامیابی ممکن نہیں ہے پیر کی اطاعت بہت ضروری ہے۔

گر روی صد سال در راہ طلب

رہبر نہ بود چہ حاصل زاں طلب

پیر مود را حاکم مطلق شناس

تا براہ فقر گردی حق شناس[5]۔

1۔ مثنوی زیر و بم، ص 22۔ 2۔ ایضاً۔ ص 23۔ 3۔ ایضاً۔ ص 113۔ 4۔ ایضاً۔ ص 114۔ 5۔ ایضاً۔ ص 114۔



آنچہ می گویم سخن تو گوش باش

تانگویَد اوبگو خاموش باش [1]

قرآنی تلمیحات :

مولانا نے اس مثنوی میں قرآنی آیات اور احادیث پر مبنی تلمیحات کا استعمال بہت کثرت سے کیا ہے۔ ایک مقام پر شہزادہ کے حسن کو بیان کیلئے حسن یوسف کی تلمیح لاتے ہیں۔

قدر یوسف بود از حسن و جمال

بدر فائق شد جنش برہلال [2]

علامہ اقبال نے ایک نظم عبدالقادر کے نام میں جلوہ یوسف کی تلمیح استعمال کی ہے۔

جلوہ یوسف گم گستہ دکھا کر ان کو

تپس آمادہ تراز خون زلیخا کر دیں [3]

داستان میں جب شہزادہ ملکہ نیناونتی کو دیکھتا ہے تو حسن ہوشربا کی تاب نہ لا کر بے ہوش ہو جاتا ہے۔ مولانا اس واقعہ کی کیفیت کو واقعہ کے طور کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں۔

للجبل لما تجلّے ربہ

فر موسی صاعقا بر روئے او [4]

علامہ اقبال نے بھی اپنے اشعار میں اس واقعہ کا ذکر بڑی کثرت سے کیا ہے۔ غالباً حضور ﷺ کے بعد سب سے زیادہ تذکرہ حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ کا ہی کیا ہے۔ "میخانہ فرنگ" میں فرماتے ہیں۔

جلوہ او بے کلیم و شعلہ او بے خلیل

عقل نا پروا متاع عشق را غارت گراست [5]

ایک اور شعر میں جلوہ طور کا ذکر بہ انداز مختلف کیا ہے۔

گرچہ از طور و کلیم است بیان وعظ

تاب آں جلوہ بائینہ گفتارش نیست [6]

1۔ مثنوی زیروبم، ص 114۔ 2۔ ایضاً۔ ص 14۔ 3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 132۔ 4۔ مثنوی زیروبم، ص 20۔
5۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 378۔ 6۔ ایضاً۔ ص 346۔



مثنوی زیروبم کے یہ اشعار بتاتے ہیں کہ مولانا تضمین، تلمیحات و تشبیہات کے فن سے آشنا تھے۔ اور قادرالکلام شاعر کی طرح اصلاحی و دینی موضوعات کو شعر کے قالب میں ڈھالنے پر قدرت رکھتے تھے۔

مولانا کی غزل کے دو اشعار :

خواجہ عزیز الحسن مجذوب فرماتے ہیں کہ دوران قیام مکہ آپ نے ایک پر کیف غزل لکھی تھی جس میں سرتاسر توحید وجودی ہی کے مضامین تھے۔ چونکہ اس غزل کا عنوان خلاف ظاہر تھا اس لئے اس رجوع فرمالیا اور چونکہ رجوع فرما چکے تھے اس لئے اس کو اس جگہ درج کرنے کی اجازت نہیں مرحمت فرمائی۔ تاہم حوالہ کی مصلحت سے احقر نے اس غزل کے صرف دو سادہ شعر اس جگہ لکھنے کی اجازت طلب کر لی ہے۔ وہ یہ ہیں۔

خودی جب تک رہی اس کو نہ پایا
جب اس کو ڈھونڈ پایا خود عدم تھے
حقیقت کیا تمہاری تھی میاں آہ
یہ سب امداد کے لطف و کرم تھے۔ [1]

غزل پر امداد اللہ مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کا تبصرہ :

"اس غزل میں اپنا تخلص آہ [2]۔ تجویز فرمایا اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں حضرت والا پر کس قدر غلبہ سوز و گداز تھا۔ حضرت حاجی" صاحب کو یہ غزل حسب حال سونے کے اس قدر پسند آئی کہ بعض مشائخ کو جو زیارت کے لئے حاضر ہوئے تھے۔ حضرت والا سے فرمائش کر کے خاص طور پر سنوائی اور جب حضرت والا سنا چکے تو حضرت حاجی صاحب نے ان سے فرمایا کہ یہ محض قال نہیں ہے ان کا حال ہے" [3]۔

خواجہ صاحب نے مذکورہ بالا بیان میں مولانا تھانوی کے شعری افکار کے بارے میں ایک نقطہ خاص ہے وہ یوں کہ مولانا نے اس غزل سے رجوع فرمالیا تھا وجہ اس کی یہ تھی کہ غزل کے مضامین توحید وجودی تھے جس سے عام قاری کے عقائد کو اندیشہ لاحق ہو سکتا تھا۔ صرف دو اشعار جو عقیدت شیخ کے متعلق ہیں نقل کی اجازت دی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مولانا شعر کے مضمون یا مافی نفسیہ شعر کو بہت اہم خیال کرتے تھے۔ یہی وہ نظریہ ہے جن کو "فن برائے زندگی" یا "فن برائے اصلاح" کا نام دیا جاتا ہے۔ اور مولانا کی شاعری کے بارے میں جس قدر حوالہ جات اور معروضات پیش کی جاتی ہیں ان کا مقصد بھی یہی باتیں ہیں کہ مولانا شعر کا عمدہ ذوق رکھتے لیکن شعر برائے شعر کے قائل نہ تھے۔ بلکہ "شعر برائے اصلاح" کے قائل تھے۔

1۔ اشرف السوانح، حصہ اول، باب سیزدھم، "شرف بیعت و استفاضہ باطنی ص 184، 185۔
2۔ مثنوی زیروبم میں آہ کا تخلص استعمال نہیں کیا بلکہ "اشرفا" اور "اشرف" کا تخلص استعمال فرمایا ہے۔ دیکھئے، ص 36، 52، 55، 78 نیز دیکھئے 8، 27، 29، 36، 115، 118۔
3۔ اشرف السوانح، حصہ اول، باب سیزدھم، شرف بیعت و استفاضہ باطنی، ص 185۔



متفرق اشعار :

خواجہ عزیز الحسن کے بیان کے مطابق دوران سلوک بہ سلسلہ ترقیات باطنیہ ایک نہایت ہیبت ناک اور دشوار گذار گھاٹی پیش آئی قلب پر ایک ایسی کیفیت کا ورود ہوا جس نے آن واحد میں اس سارے انشراح و سکون باطنی کو جو ایک عرصہ سے حاصل تھا۔ یک قلم غارت کر دیا اور مولانا تھانوی ایک شدید ترین قسم کے غم و اندوہ میں مبتلا ہوگئے خواجہ صاحب نے اس ساری کیفیت کو ایک مضمون کی صورت میں "الغیبہ فی الیہ" کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ اور داستان غم کے شروع کرنے سے مولانا تھانوی کا یہ (نہایت برمحل) شعر لکھا ہے۔

نوش مادیدی بہ بلبیں ہم نفیش ما
عیش مادیدی بہ بیں ہم ریش ما [1]

مولانا تھانوی کا آخری شعر:

خواجہ عزیز الحسن مجذوب" لکھتے ہیں کہ

"ہندوستان کے مشہور شاعر جگر مراد آبادی نے عقید تمندانہ ایک فارسی غزل پانچ شعر کی جوان کو بہت پسند تھی وفات سے چند روز قبل ہی (مولانا تھانوی) کی خدمت میں بھیجی جس کا ایک مصرعہ یاد رہ گیا۔

"نہ بہ مطربے نہ بہ مشاہدے نہ بہ حاصل غنی خوشم"

(مولانا تھانوی نے) جواب لکھا جو پورا محفوظ نہیں مگر غالباً مضمون یہ تھا کہ "آپ کے تر اور رنگین جذبات نے میرے ایک خشک جذبہ کو حرکت دے کر مجھ سے بھی ایک شعر کہلوا دیا جس کو ایک اہل کمال کے سامنے پیش کرنا

1۔ اشرف السوانح، حصہ اول، باب سیزدھم، ص 239۔

2۔ جگر مراد آبادی کی علماء و مشائخ دیوبند سے بڑی عقیدت تھی وہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کو باضابطہ نہ سہی بدل اپنا مصلح سمجھتے تھے۔ سہارنپور یا اس کے اطراف میں کہیں آنا ہوتا تو شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی کی خدمت میں ضرور آتے اور حضرت بھی ان کی خاطر مدارت میں کوئی کمی نہ فرماتے تھے۔ جگر کے اباؤ اجداد شیخ اعظم دیوبند حضرت امداد اللہ مہاجر مکی سے بیعت تھے۔ جگر امام اہلسنت مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی کفش برداروں میں شمار ہوتے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ سے خصوصی لگاؤ تھا۔ ان کی کتاب حجتہ اللہ البالغہ کو اپنے زیر مطالعہ رکھتے تھے۔ مزید تفصیل کیلئے (جناب عبدالحئی فاروقی، صدر شعبہ اسلامیات جامعہ ہمدرد، نئی دہلی، کا مضمون "جگر مرادابادی اور ان کے مذہبی رجحانات" مطبوعہ ماہنامہ "الحق" اکوڑہ خٹک، جلد نمبر 32، شمارہ 40، 5 جنوری، فروری 1997ء، صفحات 47 تا 54)۔



اس لئے مناسب نہیں کہ یہ ایک صورت دعویٰ کی سی ہے۔ لیکن بامید نفع پیش کرتا ہوں گو وہ شعر رنگین نہیں مگر سنگین ہے۔ اس شعر کو پیشانی پر لکھ کر اس کے حاشیہ پر عربی میں یہ عبارت بھی لکھ دی "**خاتمہ الجذبات، ولکن اخر الحالات**" یعنی سارے جذبات کو ختم کرنے والا یہ جذبہ ہونا چاہیے اور سارے حالات کے بعد آخری حال یہ ہونا چاہیے۔ یہاں مولانا مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں کہ "عجیب اتفاق ہے کہ نظم و شعر کے سلسلہ میں حضرت والا کا یہ شعر بالکل آخری شعر ہے"[1]۔

نہ بہ نظم شاعر خوش غزل نہ بہ نثر ناثر بے بدل
بغلامئی شہ عزوجل، و بعاشقی نبی خوشم[2]۔

مولانا تھانوی نے اس شعر میں اپنے فلسفہ شعر کو بخوبی بیان فرما دیا ہے۔

1۔ مولانا کو دعویٰ شاعری مطلوب نہیں ہے بلکہ اصل مقصد خلق خدا کو نفع پہنچانا ہے گویا شعر کے ذریعے اپنے پیغام اصلاح کا ابلاغ ہے۔
2۔ شعر کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر آپ صرف ایسے اشعار کو پسند کرتے ہیں جن سے انسانیت اور آدمیت کو نفع کی امید ہو سکتی ہے۔
3۔ دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ "گو وہ شعر رنگیں نہیں ہے مگر سنگین نہیں" یہی وہ بات ہے جو علامہ اقبال نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یاد و نفس مثل شرر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا[3]۔

1۔ مولانا مفتی محمد شفیعؒ، خاتمہ السوانح، حاشیہ ص 21۔

2۔ خاتمہ السوانح، ص 21۔

3۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 581،580۔



شعر رنگین اور ایک نفس یا دو نفس مثل شرر میں کیا خوبصورت مثنوی نسبت کا قیام ہے۔ دوسری طرف "سنگینی شعر" اور ضرب کلیمی کی اصطلاحات میں قوت و استقلال کی فکر نمایاں کی گئی ہے۔

فن برائے فن کی تردید:

"فن برائے فن" یا ہیئت برائے ہیئت کے قائلین کا سب سے بڑا مسئلہ یہ رہا ہے کہ ایک فنکار اپنے فن کا اظہار کس پیرایہ میں کرتا ہے کیا وہ انسانی خط کو تحریک دیتا ہے۔ اس نظریہ کے حامی شعراء اور ادباء کا دوسرا مقصد داد و دھش کا حصول ہوتا ہے۔ مسلمان شعراء کی ایک بہت بڑی تعداد اسی قبیل سے تعلق رکھتی ہے۔ مولانا تھانوی نے اس شعر میں ان دونوں نظریات کا رد کیا ہے۔ اور واضح کر دیا ہے کہ "خوش گوئی" بذات خود کوئی مطلوب و مرغوب چیز نہیں ہے۔ اصل مقصد اللہ کی غلامی اور عشق رسول ہے۔ شاعری سے اگر کچھ مقصد ہے تو اسی نظریے کی تبلیغ ہے۔ مثنوی زیر و بم کا آغاز اسی تمنا سے ہوتا ہے۔

اے ہمہ عشاق را مطلب توئی
طالبان را ملت و مذہب توئی
اے توئی عشاق را مطلوب اصل
خویش را کشتہ بتو جوہند وصل [1]

مولانا تھانوی نے "جگر مراد آبادی" کو ذہن میں جو شعر لکھا ہے۔ اس کا بھی مقصود یہی ہے چنانچہ آپ کے مزاج شناس خلیفہ اور شاعر خواجہ عزیز الحسن اس کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"سبحان اللہ کس لطافت سے شاعر کے حسب حال تبلیغ فرمائی ہے اور اپنا بھی آخر حال ظاہر کر دیا ہے" [2]

شیخ دیوبند، مرشد مولانا تھانوی کا نظریہ شعر:

مولانا تھانوی کے شعری اقتباسات اور نثری وضاحتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا شعر و ادب میں "اصلاح امت اور تبلیغ دین" کا نظریہ رکھتے ہیں۔ آپ کے نزدیک نثر کی طرح نظم بھی فیض رسانی اور ابلاغ کا ذریعہ ہے۔ شاعری کسی مقام پر آپ کا مطمع نظر نہیں رہی۔ یہ دراصل آپ کے مرشد "حاجی امداد اللہ مہاجر مکی" کی فکر کا تسلسل ہے۔ مولانا تھانوی اپنے شیخ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ڈیڑھ سو دو سو برس سے ایسا شیخ محقق پیدا نہیں ہوا۔ حضرت اس فن تصوف کے

---

[1] مثنوی زیر و بم، ص ا۔
[2] خاتمہ السوانح، ص 21۔



مجتہد اور مجدد تھے۔[1] حاجی صاحب فن شعر کا بھی عمدہ ذوق رکھتے تھے۔ آپ کا ادبی رجحان نثر کی بجائے نظم کی طرف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی اکثر تصانیف شعر و نظم میں ہیں۔ نالۂ امداد غریب [2]، جہاد اکبر [3]، مثنوی تحفۃ العشاق [4]، غذائے روح [5]، دردِ غم ناک [6]، اور گلزار معرفت [7]، مشہور رسائل اور کتب میں نثر میں ضیاء القلوب [8]، فیصلہ ہفت مسئلہ [9]، ارشاد مرشد [10]، اور رسالہ وحدۃ الوجود [11] خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان تمام رسائل و کتب کو مولانا محمد رضی عثمانی نے "کلیات امدادیہ" کے نام یک جا کر دیا ہے۔ یہ کتب مولانا کے بلند پایہ ادبی و عرفانی مذاق کی

1۔ حسن العزیز، حصہ ملفوجات، اول، ص 24۔

2۔ یہ ایک مختصر رسالہ۔ جس میں اللہ تعالیٰ، حضور ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مناجات کی گئی ہے۔ (کلیات امدادیہ، مرتبہ مولانا رضی عثمانی، دار الاشاعت کراچی، 25 دسمبر 1976ء، ص 87 تا 91)۔

3۔ یہ نسبتاً طویل رسالہ ہے جس میں انسانی نفس کی مختلف بیماریوں کے جدوجہد کو جہاد اکبر کہا گیا ہے۔ حاجی صاحب فرماتے ہیں نفس کے خلاف جہاد، جہاد اکبر ہے اور کافروں سے جہاد، جہاد اصغر ہے۔

کرو نفس کے ساتھ اپنے جہاد ۔۔۔ کہ ہے گا جہاد اکبر اس سے مراد
جو مومن کریں کافروں پر جہاد ۔۔۔ کہیں اس کو شرع میں اصغر جہاد

(کلیات امدادیہ، ص 125)۔

4۔ مثنوی تحفۃ العشاق کا مرکزی مضمون "عشق حقیقی" ہے۔ لیکن در حقیقت حاجی صاحب نے اس نظم میں سارا فلسفہ بیان کر دیا ہے۔ عقل و عشق، وحدت الوجود، عشق حقیقی اور مجازی میں تمیز، تمام مضامین کو انبیاء کرام کے واقعات، حکایات اور تمثیلات کی مدد سے موثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ داستان کے مرکزی کردار "بی بی تحفہ مغنیہ" اور شیخ مری سقطی ہیں۔ یہ مثنوی آپ نے "حافظ ضامن شہید" کی خواہش پر تحریر فرمائی۔ حافظ ضامن آپ کے مرید خاص تھے۔ 1857ء کی جنگ آزادی میں شاملی کے محاذ پر شہید ہوئے۔ مثنوی کے اشعار کی تعداد 1214 ہے۔ تکمیل سن 1251ھ لکھا ہے۔ (کلیات امدادیہ، صفحات 128 تا 156)۔

5۔ یہ نظم بھی مثنوی کے اسلوب پر ہے۔ مضامین کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔ دنیا کی بے ثباتی، خلوت گزینی کے آداب، علم و زہد کا باہمی ربط، کثرت گوئی کے نقصانات اور خاموشی کے فضائل سعی و کوشش کی تعلیم اس نظم کے مختلف موضوعات ہیں۔ ایک شعر میں رازی، ارسطو اور بو علی اور ان کے علم کو باطل کہا گیا ہے۔ اس شعر کا پس منظر "علم عشق" مدنظر رکھنے کے قابل ہے۔ اپنے مدعا کو واقعات و تمثیلات کی مدد سے دلکش انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ (کلیات امدادیہ، ص 157 تا 194)۔

6۔ مختصر رسالہ ہے عشق حقیقی کی واردات کا تذکرہ لئے ہوئے ہے۔ راہ عشق میں مصیبتوں کا تذکرہ ہے، عشق حقیقی کو راز ہی رکھنے کی تمنا کا اظہار ہے (کلیات امدادیہ، ص 195 تا 202)۔

7۔ آپ کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔ اکثر غزلیں اردو میں ہیں آخر میں ایک غزل فارسی میں بھی ہے۔ تمام غزلیں نعت اور عشق حقیقی کا رنگ لئے ہوئے ہیں۔ یہ مجموعہ آپ کی شاعری کا نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ (کلیات امدادیہ 203 تا 217)۔

8۔ یہ اسی صفحات پر مشتمل رسالہ ہے۔ یہ دراصل حاجی صاحب کے تصوف کا مکمل نظام اور ضابطہ ہے۔ کتاب کا ابتدائیہ خود مصنف کا تحریر کردہ ہے۔ یہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ جس میں ذکر کا بیان، طریقہ، مراقبہ، فنا کے مراتب، اشغال قادریہ سلسلہ نقشبندیہ کے اذکار و اشغال اور قرآن پاک پڑھنے اور نماز ادا کرنے کا ذکر ہے (کلیات امدادیہ، ص 8 تا 76)۔

9۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے سات معرکۃ الآرا مسائل پر گفتگو ہے۔ یہ مسائل فی زمانہ بھی اختلافی چلے آرہے ہیں۔ مولود شریف، فاتحہ مروجہ، عرس و سماع، ندائے غیر اللہ، جماعت ثانیہ وغیرہ دیکھئے (کلیات امدادیہ، ص 77 تا 86)۔

10۔ انتہائی مختصر رسالہ ہے ذکر کے طریقے اور مختلف سلسلوں کے شجرے پر مشتمل ہے (کلیات امدادیہ، ص 92 تا 105)۔

11۔ کلیات امدادیہ کا آخری رسالہ ہے فارسی میں نہایت جامع انداز سے مسئلہ وحدت الوجود پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ 21 ذی الحجہ 1299ھ کو مکہ معظمہ میں تحریر ہوا ہے۔ کلیات امدادیہ، ص 223)۔

آئینہ دار ہیں۔ [1] حاجی صاحب خود بھی گاہے بگاہے اپنی شاعری کا تذکرہ کرتے ہیں۔

اے خدا بخش اس زمیں میں لکھ غزل اک اور تو
تا کہ جانیں شعر گوئی میں تجھے استاد ھم [2]۔

سودا کا ایک شعر اس مضمون میں بہت معروف ہے۔

سودا تو اس زمین میں غزل در غزل ہی لکھ
ہونا ہے تجھ کو تیرے استاد کی طرح

اس عمدہ ذوق ادبی اور شعر گوئی کے باوجود شعر و شاعری آپ کا مقصد نہ تھی۔ بلکہ اس سے مقصد دعوت و ارشاد ہی رہا ہے۔

ہیں نہ یہ شعر و غزل ہے یہ اپنی مجذوبانہ بڑ
بڑ نہیں عشاق کو کرتے ہیں کچھ ارشاد ہم [3]۔

اسی طرح ایک شعر میں فرماتے ہیں۔

شاعری سے کچھ نہیں ہے مجھ کو کام
چاہتا ہوں یہ کہ ہووے فیض عام [4]۔

دار العلوم دیوبند کا ادبی ماحول :

حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کا روحانی اور ادبی فیض مشائخ و علماء دیوبند میں بہت عام ہوا۔ بلکہ ایک روایت کے مطابق دیوبند کا قیام ہی آپ کی دعاؤں اور تمناؤں کا ثمر تھا۔ [5]۔ دار العلوم دیوبند نے جہاں دین و سیاست، تصنیف و تالیف کے میدانوں میں حیرت انگیز کارنامے سرانجام دیئے۔ وہاں ادب کے شعبہ میں بھی اہم خدمات سرانجام دیں۔ "نادیۃ الادب" کے نام سے مولانا اعزاز علی صاحب [6]۔ کی سرپرستی میں ایک

1۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی، صہبائے سخن، ص 37۔

2۔ کلیات امدادیہ، ص 212۔

3۔ ایضاً۔

4۔ ایضاً۔ ص 194۔

5۔ مولانا سید مناظر احسن گیلانی، "سوانح قاسمی"، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، حصہ دوم، ص 223۔

6۔ فقہ و ادب آپ کا خاص فن تھا۔ اردو، عربی نظم و نثر پر آپ کو کامل دستگاہ تھی۔ آپ نے عربی ادب کی بعض مروجہ کتب کو غیر اخلاقی مضامین پاک کر خود ہی ایک کتاب نفحۃ العرب" مرتب فرمائی۔ جس میں نفحۃ الیمین کے معیار کو باقی رکھا گیا۔ آپ نے نور الایضاح، دیوان حماسہ، کنز الدقائق، مستنبی، شرح نقایہ وغیرہ کتابوں پر مفید حواشی تحریر فرمائے۔ ان سے آج تک بڑے بڑے استاد استفادہ فرماتے ہیں۔ دیوبند میں آپ کی علمی خدمات کا دور چوالیس برس تک ممتد رہا۔ (دیکھیئے بیس بڑے مسلمان، ص 55)۔



ادبی مجلس قائم کی گئی۔ جس کے زیرِ اہتمام مشاعرے ہوتے تھے۔ جن میں طلباء کے علاوہ اساتذہ کرام بھی شریک ہوتے تھے۔ [1] معروف شاعر و ادیب جناب ماہر القادری، مولانا محمد ذکی کیفیؒ [2] سے اپنی ایک ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ۔ "غالباً 1946ء میں دیوبند کے ایک مشاعرہ میں راقم الحروف کا جانا ہوگیا۔ دارالعلوم نے طلباء کی اکثریت اس مشاعرہ میں شریک تھی" [3] ان دو حوالوں سے یہ امر محقق ہوتا ہے کہ علماء دیوبند کا مذاقِ علمی، تحقیقی ہونے کے ساتھ ساتھ ادبی بھی چلا آرہا ہے۔ دورِ حاضر کے علماء کی ادبی سرگرمیاں بھی اس امر پر دال ہے اکابرین دیوبند "فن برائے فن" اور شعر برائے شعر کے قائل نہیں رہے ہیں۔ بلکہ انہوں نے شعر سے اصلاح و ابلاغ اور تعلیم و تعلم کا کام لیا ہے۔ مفتی محمد شفیعؒ اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں۔ کہ

"میرے نظم لکھنے کی ابتداء عربی ادب کے سلسلہ میں استاد محترم حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ کے ارشاد کی بنا پر ہوئی۔ جب کہ دارالعلوم کے طلباء کچھ اردو زبان کے مشاعرے جمعہ کی فرصت میں منعقد کیا کرتے تھے تو استاد محترم نے ہم چند طلباء کو غیرت دلائی کہ اگر شعر کہنا ہے تو عربی میں کہو جو تمہارے مقصد تعلیم میں معین ہو" [4]

سید انور شاہ کشمیری کی شاعری:

سید انور شاہ کشمیری کا شمار دیوبند کے عظیم محدثوں میں ہوتا ہے آپ کو عربی اور فارسی شعر پر قدرت حاصل تھی۔ عربی میں آپ کی طویل ترین نظم حدوث العالم" پر ہے۔ جس کے 400 اشعار ہیں۔ [5] اس رسالہ کے بارے میں مصر کے مشہور فلسفی عالم شیخ مصطفی صبری نے کہا تھا "میں رسالہ کو صدر شیرازی کے اسفار اربعہ پر ترجیح دیتا ہوں اور مجھے اس کا شبہ تک بھی نہ تھا کہ کسی ہندی عالم کی نظر میں خشک فلسفیانہ مضامین پر استقدر عمیق ہوگی۔" [6] مولانا سید احمد رضا نے علامہ کوثری کے بارے میں لکھا ہے کہ [7]

1۔ مولانا انظر شاہ کشمیری (نقش دوام) حیات کشمیری، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، سن ندارد، ص 249، 250۔

2۔ مولانا مفتی محمد شفیع کے بڑے صاحب زادے، بلند پایہ شاعر ہوتے ہیں۔ مجموعہ کلام کا نام "کیفیات" ہے۔ لاہور میں "ادارہ اسلامیات" کی بنیاد رکھی۔ آج کل آپ کے صاحب زادے مسعود اشرف عثمانی اور سعود اشرف عثمانی نے اس ادارہ کو علوم فنون کی اشاعت میں چار چاند لگا دیئے ہیں۔ موخر الذکر صاحب دور حاضر کے معروف جدید غزل گو شاعر کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔ "قوس" ان کی غزل کا مجموعہ ہے جس کو وزیر اعظم ادبی ایوارڈ 1997ء کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ کیفی اور مسعود عثمانی، پر آئندہ مختصر گفتگو کی جسارت کا ارادہ ہے۔

3۔ ماہر القادری، پیش لفظ "کیفیات مرتبہ" اشرف برادرز، ادارہ اسلامیات، لاہور، طبع دوم، ۵۸ ۱۴ھ، ص 11۔

4۔ مولانا مفتی محمد شفیع کا مضمون "شعر و سخن" مشمولہ "کشکول" ص 281۔

5۔ مولانا سید احمد رضا بجنوری نے تعداد اشعار سے اختلاف کیا ہے۔ یہ قصیدہ مجلس علمی ڈابھیل، کراچی نے شائع کیا۔ اس کے کل 238 اشعار ہیں (ملفوظات محدث کشمیری، ص 201)۔ 6۔ حیات کشمیری، ص 249۔

7۔ علامہ کوثری ترکی کی ایک زبردست علمی شخصیت اور قحط الرجال کے زمانہ میں ایک نادر حیثیت کے مالک تھے۔ قاہرہ میں جلاوطنی کے ایام گزارے وہاں حضرت شاہ صاحب کی بعض تصانیف و تالیفات کا مطالعہ کیا تو فرمایا کہ احادیث کے دقیق مسائل کے استنباط میں شیخ ابن ہمام صاحب فتح القدیر کے بعد ایسا محدث و عالم امت میں نہیں گزرا اور یہ کوئی کم زمانہ نہیں ہے (بیس بڑے مسلمان، ص 375)۔



انہوں نے اس رسالہ کو بہت پسند کیا۔[1] مولانا اشرف علی تھانوی کا تاثر اس رسالہ کے بارے میں یہ ہے کہ

سید انور شاہ کشمیری حضرت تھانوی اور علامہ اقبال کی نظر میں:

"حضرت شاہ کے ایک ایک جملہ پر ایک ایک رسالہ لکھا جا سکتا ہے۔[2] مولانا تھانوی نے ایک موقع پر سید عطاء اللہ شاہ بخاری سے فرمایا "اجی شاہ صاحب کے کیا کہنے میں تو انور شاہ کے وجود کو اسلام کی حقانیت کی دلیل سمجھتا ہوں"[3] مولانا کے بعد اب علامہ اقبال کے تاثرات ملاحظہ ہوں۔ علامہ شاہ صاحب کی علمی شخصیت کے بڑے گرویدہ تھے مولانا سعید احمد اکبر آبادی جن کو علامہ اقبال اور مولانا کشمیری کے درمیان رابطہ کار کی حیثیت بھی حاصل ہے۔ فرماتے ہیں کہ علامہ اقبال نے ایک صحبت میں فرمایا۔ "میں تو مولانا انور شاہ کا رسالہ پڑھ کر دنگ رہ گیا ہوں کہ رات دن قال اللہ و قال الرسول سے واسطہ رکھنے کے باوجود فلسفہ میں بھی ان کو اس درجہ درک و بصیرت ہے اور اس کے مسائل پر اس قدر گہری نگاہ ہے کہ حدوث العالم پر اس رسالہ میں انہوں نے جو کچھ لکھ دیا ہے سچ تو یہ ہے کہ آج یورپ کا بڑے سے بڑا فلسفی بھی اس مسئلہ پر اس سے زیادہ نہیں کہہ سکتا"[4] شاہ صاحب کے بارے میں علامہ کا یہ قول بھی بہت مشہور ہے۔ "اسلام کی ادھر کی پانچ سو سالہ تاریخ شاہ صاحب کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے"[5] علامہ اقبال کے شاہ صاحب سے قریبی علمی تعلقات تھے۔[6] ہر دو حضرات کے بیانات سے ان تعلقات کی تصدیق ہوتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ "مجھے ڈاکٹر اقبال نے کہا کہ اثبات باری تعالیٰ پر نیوٹن نے بڑی عمدہ کتابیں لکھی ہیں۔ میں نے (شاہ صاحب) اس کے جواب میں لکھا۔ "میں نے نیوٹن کی پندرہ تصانیف دیکھی ہیں میں نے جو رسالہ لکھا ہے اور اس میں جو دلائل قائم کیے ہیں۔ "ضرب الخاتم" علی الحدوث العالم اور مرقاۃ الطارم اس کو نیوٹن نہیں پہنچ سکا۔ پھر اقبال نے "ضرب الخاتم" مجھ سے لے لی اور اس نے بہت سے خطوط لکھ کر ضرب الخاتم[7] کو مجھ سے سمجھا میرے نزدیک جو کچھ ضرب الخاتم کو اقبال سمجھے ہیں اس کو کوئی مولوی نہیں سمجھ سکا۔[8]

1۔ ملفوظات (محدث کشمیری)، ص 201۔

2۔ ایضاً۔

3۔ یہ الفاظ مولانا تھانوی نے انور شاہ کی وفات کے بعد اس وقت فرمائے جب سید عطاء اللہ شاہ بخاری، مولانا خیر محمد جالندھری (بانی جامع خیر المدارس، ملتان جامع سے مولانا موصوف کی یاد میں ایک علمی جریدہ، "الخیر" کے نام سے نکل رہا ہے جو مسلک احناف کی تحقیق و ترویج میں اہم کردار ادا کر رہا ہے) حضرت تھانوی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مولانا شاہ صاحب کے نہایت شفقت سے پیش آئے آپ کو گلے لگایا اور اپنی مخصوص جگہ درس میں بٹھایا امیر شریعت نے عرض کیا "حضرت اب آپ ہی ہمارے سر پر ہاتھ رکھیں ہمارے سرپرست تو رخصت ہو گئے" جواب میں حضرت تھانوی نے یہ جملہ ارشاد فرمایا (ملفوظات، ص 347)۔

4۔ بیس بڑے مسلمان، ص 376۔

5۔ ایضاً۔ ص 375۔

6۔ دیکھیے "بیس بڑے مسلمان" مضمون "علامہ اقبال اور علامہ کشمیری" ص 377،376؛ نیز دیکھیے حیات کشمیری صفحات و حواشی 253 تا 258؛ اختر راہی کا مضمون "ڈاکٹر اقبال اور انور شاہ کشمیری" مشمولہ اقبالیات کی مختلف جہتیں "انتخاب مضامین) بزم اقبال، لاہور، طبع اول، جنوری 1988ء، صفحات 63 تا 68۔ نیز ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مضمون "علامہ انور شاہ کشمیری سے علامہ اقبال کی عقیدت و استفادہ" ماہنامہ الحق، اکوڑہ خٹک، جلد 31۔ شمارہ 3 دسمبر 1995ء، ص 37 تا 43۔

7۔ مولانا سید احمد رضا بجنوری فرماتے ہیں کہ یہ خطوط تیس تیس صفحات پر پھیلے ہوئے تھے۔ لیکن افسوس اب یہ علمی ذخیرہ نایاب ہے۔ (ملفوظات محدث کشمیری، ص 339)۔ 8۔ ایضاً۔ ص 367۔



علامہ اقبال مسئلہ زبان و مکان میں شاہ صاحب کی تحقیقات سے بہت متاثر تھے۔ سید احمد رضا بجنوری روایت کرتے ہیں کہ شاہ صاحب نے بہاولپور میں میری درخواست پر بتایا کہ "ڈاکٹر اقبال کو میں نے علامہ عراقی کا ایک فارسی رسالہ قلمی دیا۔ غایۃ البیان فی تحقیق الزمان والمکان" کہ زمان کیا ہے اور مکان کیا ہے اس کی عراقی نے بڑی تحقیق کی ہے نیوٹن نے جو کچھ لیا ہے عراقی سے لیا ہے۔ اس کی اپنی تحقیق نہیں ہے۔ یہ سن کر حیران رہ گیا پھر اس نے یورپ کے اخباروں میں بیانات دیئے"[1]۔ اس امر کا اعتراف علامہ اقبال نے 1928ء میں اورینٹل کالج، لاہور کے شعبہ عربی و فارسی کی ایک کانفرنس کی صدارت کرتے ہوئے کیا خطبہ کا عنوان تھا۔ "حکمائے اسلام کے عمیق مطالعہ کی دعوت" آپ نے فرمایا۔

> "میرے ذہن کو عراقی کی تصنیف۔ "غایت الامکان فی درایۃ المکان" کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ مشہور حدیث "**لاتسبو الدھر ان الدھر ھو اللہ**" میں (دہر بمعنی Time) کے جو لفظ آیا ہے اس کے متعلق مولوی سید انور شاہ صاحب سے جو دنیائے اسلام کے جید ترین محدثین وقت میں سے ہیں۔ میری خط و کتابت ہوئی اس مراسلت کے دوران میں مولانا موصوف نے مجھے اس مخطوطے کی طرف رجوع کرایا۔ اور بعد ازاں میری درخواست پر از راہ عنایت مجھے اس کی نقل ارسال کی"[2]۔

علاوہ ازیں علامہ اقبال نے مسئلہ قادیانیت، فقہ اسلام کی تشکیل جدید کی سلسلہ میں انور شاہ سے استفادہ کیا تھا۔[3]

شعری ذوق :

آپ کے آباؤ اجداد میں بلند پایہ شاعر گزرے ہیں مولف حیات کشمیری کا بیان ہے کہ "راقم الحروف" کے جد امجد معظم شاہ صاحب ان کے بڑے جو انمرگ صاحبزادے یٰسین شاہ صاحب دوسرے اور تیسرے عبداللہ شاہ اور سلیمان شاہ صاحب زود گو شعراء میں سے تھے۔ جو بیشتر فارسی میں شعر کہتے تھے۔[4] اس میں ذرا شک نہیں کہ علامہ انور شاہ کشمیری اپنے آباؤ اجداد کے ادبی ذوق کے امین اور مظہر تھے۔ آپ کو عربی اور فارسی شعر پر قدرت حاصل تھی۔ عربی میں آپ نے گیارہ سو پچپن 1155 اشعار تصنیف فرمائے جن میں 12 نظمیں، بارہ قصائد، تین نعتیں، مرثیے اور قطعات وغیرہ ہیں۔[5]

1۔ ملفوظات (محدث کشمیری) ص 368۔ اس واقعہ کا تذکرہ مرتب نے کئی جگہوں پر کیا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ "پھر وہ رسالہ ایک مدت کے بعد میں نے ڈاکٹر صاحب سے واپس طلب کیا ڈاکٹر صاحب نے جواب دیا کہ وہ مجھ سے کھو گیا پھر میں نے مطالبہ نہیں کیا کہ ایک مسلمان کے بیان کو جھوٹا نہیں سمجھنا چاہیے۔ ایضاً ص 401) اس بارے میں علامہ اقبال کا یہ فرمان ہے کہ سید انور شاہ نے قلمی رسالہ نہیں بلکہ اس کی نقل ارسال کی تھی (مقالات اقبال، ص 339)۔

2۔ اقبال کا مضمون "حکمائے اسلام کے عمیق مطالعہ کی دعوت" مشمولہ مقالات اقبال، ص 328، 329)۔ یہ صدارتی خطبہ انگریزی میں تھا اس کا ایک ترجمہ جناب اسرائیل احمد صاحب نے کیا جو ماہنامہ "صوفی. منڈی بہاؤالدین کے مارچ 1931ء کے شمارہ میں شائع ہوا۔ دوسرا ترجمہ جناب داؤد رہبر نے کیا جو اورینٹل کالج کے میگزین اگست 47ء میں طبع ہوا۔ رہبر صاحب نے ترجمہ کے ساتھ چند مفید حواشی بھی تحریر فرمائے۔ مقالات اقبال میں انہیں کا ترجمہ مرتب ہوا ہے۔

3۔ دیکھئے حیات کشمیری، ص 253 تا 258۔

4۔ ایضاً۔ ص 248،

5۔ ایضاً۔ ص 251۔



خصوصیات کلام :

آپ نے شعر میں کبھی کوئی رکیک لفظ استعمال نہیں کیا۔ بلکہ کلام میں حسن ادا، سلاست، بے ساختگی، برجستگی، لطافت انجام، الفاظ کی مناسب نشست و برخاست تراکیب کی بندش، وہ جوہری عناصر موجود ہیں جو اعلیٰ شاعری کی جان و روح ہیں۔[1] نمونہ کے چند اشعار ملاحظہ کیلئے حاضر ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے نعت پر کافی اشعار لکھے ہیں جن میں حدود و شریعت کے ساتھ عشق کی سرمستی پاس ادب کے روش بروش خط اشتیاق کا حسین منظر اپنی بہار دکھاتا ہے۔

برق تالق موھنا بالوادی   فاعتاد قلبی طائف الانجاد
و مکارم الاخلاق مھد والھدی   اضح علے علم رفیع طاد
سبحان من صرف الامور وما اتت   غبر علیہ علے مدالا باد
ثم الصلا ۃ مع السلام علی النبی
والہ مع صحبہ الا مجاد ۔[2]

ایک دوسری نعت جو چوبیں اشعار پر مشتمل ہے شیخ سعدی کے ردیف قافیہ میں رسول اکرم ﷺ کے اسماء مبارک کا ذکر کیا گیا ہے۔

شفیع مطاع نبی کریم   قیم جیم نسیم وسیم
صبیح ملیح مطیب القیم   مقاض الجبین کبدر مبین ۔[3]

فتنہ قادیاں تحریک ختم نبوت میں آپ نے تحریر و تقریر سے نمایاں اور ہراول دستہ کا کام کیا خصوصاً تعلیم یافتہ طبقہ جن میں علامہ اقبال کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ آپ کے کام سے بہت متاثر ہوا اس سلسلہ میں آپ کا ایک قصیدہ، "صدع النقاب عن جساسۃ الفنجاب" کے نام سے مشہور ہے۔ "مولف حیات کشمیری" نے اس قصیدہ کے ستر اشعار میں نو اشعار اپنی تصنیف میں نقل کئے ہیں۔ یہاں صرف دو اشعار پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

الا یاعباد اللہ قوموا و تقوموا   خطوبا المت مالھن یدان
وقد کاد ینقض الھدی و منارہ   وزھرج خمر مالذالک قدان ۔[4]

1۔ حیات کشمیری، ص 251-
2۔ ایضاً- 252-
3۔ ایضاً-
4۔ ایضاً- ص 253-



مولانا سید انور شاہ کشمیری کو مرثیہ گوئی میں مہارت حاصل تھی اپنے استاذ شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ کی وفات پر سنتالیس اشعار پر مشتمل ایک مرثیہ قلمبند کیا چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

قفا نبک من ذکری مزار فند معا   مصیفا ومشتے ثم مرای و سمعا
قدا حتفہ الا لطاف وعطما و عطفت   بورک فیہ مرجعا ثم مرجعا
سعے اللہ مشواہ کرامتہ ربعہ   وکان غذالی شا نعا ومشفعا [1]

شعر جاہلی اور انور شاہ :

یہاں شاہ صاحب کے فن شعر پر ایک عربی عالم کی رائے بیان کی جاتی ہے۔ "شیخ علی یمنی" ہندوستان کی سیاحت پر آئے تو دار العلوم دیوبند بھی جانا ہوا۔ ان دنوں حضرت شاہ عبد الرحیم صاحب کا سانحہ ارتحال پیش آیا جس پر مولانا انور شاہ نے عربی میں ایک مرثیہ لکھا جو "القاسم" میں شائع ہوا تھا۔ حسن اتفاق سے یہ شمارہ علی یمن کی نظر سے گزرا۔ چند بند پڑھے تو بولا کہ "ان اشعار سے تو عرب جاہلیت کے اشعار کی خوشبو آتی ہے" [2]۔ ایک عربی عالم کا یہ کہنا کہ شاہ صاحب کے اشعار سے عربی جاہلیت کی شاعری کی بو آتی ہے آپ کے بلند پایہ کلام، قدرت سخن، نزاکت خیال، محاکات اور جملہ اصناف شعر پر یکساں قدرت دسترس کی بڑی سند ہے۔" [3]

فارسی شاعری :

عربی زبان و ادب کے علاوہ فارسی میں خصوصی ذوق کے حامل تھے۔ یہاں تک نجی مراسلات میں بھی استعمال کرتے تھے۔ فارسی اشعار کی تعداد تیرہ سو چھبیس ہے۔ جس میں پانچ نظمیں، تین نعتیں، ایک قصیدہ، تین قطعات کے علاوہ خصوصی مواقع پر کہی گئی تواریخ ہیں۔ [4]
فارسی میں آپ کا رسالہ "النور الفائض علی نظم الفرائض" بہت مشہور ہے۔ یہ بانوے، اشعار پر مشتمل ایک علمی میراث ہے۔ جس کو آپ کے شاگردوں نے آپ کی وفات کے بعد کتب خانہ فخریہ مراد آباد سے شائع فرما کر محفوظ کر دیا ہے۔ [5] فارسی میں طویل نعتیں لکھی ہیں۔ ایک نعت میں مستدرک حاکم کی ایک حدیث کو مسلسل بیان کیا ہے۔ اس نعت کے اٹھتر اشعار ہیں۔

اے آں کہ ہمہ رحمت مہداۃ قدیری   باراں صفت و بحرسمت ابر مطیری
اے ختم رسل امت توخیر امم بود   چوں ثمرہ کے آید ہمہ در فضل فقیری
کس نیست ازیں است تو آنکہ جو انور   با روئے سیہ آمدہ و موئے زر سیری [6]

1۔ حیات کشمیری، ص 259،258۔
2۔ شیخ علی یمنی مشہور محدث و عالم اسلامی کی جلیل القدر شخصیت مانے جاتے ہیں آپ واقعتاً حافظ الحدیث اور حنبلی المذہب تھے۔ ایک دفعہ ہندوستان آئے بعض غیر مقلدوں کے غیر علمی رویہ سے کبیدہ خاطر واپس جا رہے تھے ایک شخص کی دعوت پر دیوبند تشریف لے آئے۔ یہ شاہ کا مرثیہ پڑھا درس بخاری میں بیٹھے اور پھر فرمایا "لو حلفت انہ اعلم ابی حنیفہ لما حنثت" (حیات کشمیری 6 ص 249)
یہ واقعہ عبد الرشد مسلمہ نے بیس بڑے مسلمان میں بھی نقل کیا ہے (دیکھئے ص 305)۔
3۔ حیات کشمیری ص 249۔ 4۔ ایضاً۔ ص 360۔ 5۔ ایضاً۔ ص۔ 360-361 6۔ ایضاً۔ ص 262،261۔



مولانا فی البدیہ شعر کہتے تھے 1922ء میں جب مصطفیٰ کمال کی کامیابیوں کی خبریں آرہی تھی، دسمبر کے ماہ میں علماء دیوبند بہار میں جمعیت العلماء کے جلسہ میں شرکت کیلئے جارہے تھے۔ راستہ میں مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی کی فرمائش پر مصطفیٰ کمال کیلئے ایک طویل قصیدہ لکھا جس کا عنوان "اشعار نے فتح اللہ المتعال علی مجدد الخلافتہ الغازی المجاہد مصطفیٰ کمال پاشادام عزۃ" ہے۔1۔ مولانا طاہر قاسمی 2۔ اس قصیدہ پر اپنا تعارفی نوٹ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے اس قصیدے میں بے ساختگی اور سلاست کی داد دی ہے فصاحت و بلاغت کا منظر دکھایا ہے۔" 3۔ اردو میں برائے نام گفتگو فرماتے تھے۔ اس زبان کی تنگ دامنی کی ہمیشہ شکایت کرتے تھے۔ لیکن جب مولانا تھانوی کی "بیان القرآن" نظر سے گزری تو اپنے اس خیال سے رجوع فرمالیا اور اپنے شاگردوں کو عربی کی بجائے اردو میں لکھنے کی تلقین کی۔ 4۔ تاہم اردو میں بھی کبھی کبھار اشعار موزوں ہو جایا کرتے تھے۔

وہ چل بسے سارے باری باری یہ باقی دنیا بھی چل بسے گی
تو چشم عبرت سے دیکھو غافل کبھی تو اپنی نظر اٹھا کر
چلے ہی جائیں گے قافلے سب یہاں کا ٹھہرا ہوا ہے یہ ڈھب
کسی کا آنا کسی کا جانا کبھی ہنسا کر کبھی رلا کر 5۔

عربی، فارسی اور اردو میں اس قدر قدرت و مہارت رکھنے کے باوجود تصنیف شعر میں اہتمام نہیں فرمایا کرتے تھے۔ بس خود بخود اشعار موزوں ہوتے چلے جاتے تھے۔ اور آپ ان کو فاضل اوقات میں جو صرف کھانے اوقات ہوتے تھے لکھ لیا کرتے تھے۔ ایک ملفوظ میں فرمایا ہے ۔"میں نے شعروں پر کبھی وقت ضائع نہیں کیا جب کھانے پر بیٹھتا تھا تو پنسل اور کاغذ اپنے پاس رکھتا تھا۔ ایک لقمہ کھایا اور ایک شعر کہہ لیا، لکھ لیا، بس ادھر کھانا ختم ہوا ادھر اشعار ختم ہوئے۔ 6۔ اس سے یہ مراد نہ لی جائے کہ آپ شعر کو بیکار محض چیز خیال کرتے تھے اس لئے اس پر وقت صرف

1۔ یہ قصیدہ عربی میں ہے سا کے بارہ اشعار حیات کشمیری میں نقل ہوتے ہیں۔ یہ اول مرتبہ مطبع قاسمی، دیوبند سے مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی کے خطبہ کے ساتھ شائع ہوا (حیات کشمیری، ص 266)۔

2۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی کے پوتے، حافظ محمد احمد صاحب، کے چھوٹے صاحب زادے، مولانا قاری محمد طیب کے حقیقی بھائی، دیوبند کے فاضل، علامہ کشمیری کے تلمیذ مسلم لیگ کے حامی اور کانگرس کے جانی دشمن تھے۔ قرآن سے بڑا شغف تھا خاص انداز میں تفسیر لکھ رہے تھے۔ "عقائد قاسمی" مشہور رسالہ ہے جو ادارہ اسلامیات، لاہور سے شائع ہوا ہے۔ پچاس سال کی عمر میں داعی اجل کو لبیک کہہ گئے (حیات کشمیری، ص 266)۔

3۔ تعارف نوٹ مولانا طاہر قاسمی، حیات کشمیری، ص 269۔

4۔ حیات کشمیری، ص 269۔

5۔ ایضاً۔ ص 269، 270۔

6۔ ملفوظات (محدث کشمیری)، ص 384۔



نہیں کرنا چاہتے تھے۔ آپ اچھے شعر اور اچھے شاعر کو پسند کرتے تھے۔ علامہ اقبال سے ایک ملاقات میں فرمایا۔ "میں جن شعرا کے اشعار اور ان کے کلام کو پسند کرتا ہوں ان میں ایک آپ بھی ہیں"۔ [1] سید احمد رضا کا بیان ہے کہ شاہ صاحب بہادر شاہ ظفر کے اس شعر کو بہت پسند کرتے تھے۔

ظفر آدمی اس کو نہ جانیے گا گو ہو کیسا ہی صاحب فہم و ذکا
جسے عیش میں یاد خدا نہ رہی جسے طیش میں خوف خدا نہ رہا [2]

دیوبند اور مولانا تھانوی کی ادبی و اصلاحی تحریک کے اثرات:

حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، مولانا قاسم نانوتوی، مفتی محمد شفیع اور سید انور شاہ کشمیری کا ادبی ذوق مولانا تھانوی تک آتے آتے ایک باقاعدہ ادبی اصلاحی تحریک کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور پھر مولانا تھانوی کے سلسلہ کے خلفاء اس تحریک کو پروان چڑھاتے ہیں۔ اس تحریک کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں شعر کو ایک موثر وسیلہ اور ذریعہ کی حیثیت سے آگے نہیں بڑھنے دیا گیا۔ اس کا مقصد فن کی خدمت نہ تھا بلکہ انسانیت کی خدمت تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا تھانوی کے خلفاء نے شعر کی فنی خوبیوں کی طرف کوئی توجہ نہ دی۔ علامہ اقبال کا نظریہ بھی شعر میں یہی تھا اگرچہ ان کی شاعری میں تمام فنی محاسن سے مزین تھی لیکن وہ بطور خاص شعر کے فنون پر توجہ نہ فرماتے تھے۔ مفتی محمد شفیع اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں کہ "میرے اشعار شعر کی حیثیت سے خواہ کتنے ہی کمزور یا پھیکے ہوں اور شاید کہیں وزن میں بھی گڑ بڑ ہو مگر بہت سے واعظ و حکم پر مشتمل ہیں اس لئے نفع کی امید ہے۔ [3] یہ وضاحت اس امر پر دال ہے کہ مولانا تھانوی کی طرح ان کے خلفاء کا نظریہ شعر اصلاح و ابلاغ اور تعلیم و تعلم پر مبنی ہے یہاں مولانا تھانوی کے چند خلفاء جو صاحب دیوان شاعر تھے کا تذکرہ مطلوب ہے۔ چونکہ یہ لوگ اپنے افکار میں سراسر مقصدی تھے اس لئے شہرت کی عام روش سے بہت دور رہے۔ ان کے فن کی باریکیوں پر مقصدیت کا دبیز پردہ پڑا ہوا ہے۔ انہیں گم ناموں میں ایک نام "خواجہ عزیز الحسن مجذوب" کا ہے۔

1۔ یہ واقعہ مولانا کشمیری" اور علامہ اقبال کی ملاقات کا ہے۔ مولانا محمد انوری لائلپوری کی روایت کے مطابق یہ ملاقات امرتسر میں ہوئی مولانا وہاں کسی کشمیری تاجر کے ہاں مقیم تھے تو علامہ چند ممتاز دانشور اور مشہور ارباب سیاست کے ہمراہ آپ سے ملاقات کے لئے تشریف لائے۔ (حیات کشمیری، ص 255،254)۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی جن کو اقبال سے بڑی قربت حاصل تھی اس ملاقات کے بارے میں یہ واقعہ بیان کرتے ہیں۔ "اکتوبر 1921ء میں لاہور کے بریڈ لاہال میں ایک عظیم الشان جلسہ منعقد ہوا۔ جلسہ کی صدارت مولانا ابوالکلام آزاد نے کی، تلاوت مولانا طاہر دیوبندی نے کی۔ تقریروں میں مولانا شبیر احمد عثمانی اور فاخر کانپوری کی تقریریں شاہکار تھیں۔ خطبہ مولانا آزاد، مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی اور مولانا عبدالحلیم انصاری نے پڑھا۔ اس جلسہ میں اول مرتبہ میں نے خود علامہ اقبال اور علامہ انور شاہ کشمیری کا تعارف کرایا۔ (ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، "بادشاہی مسجد" کتاب خانہ نورس، لاہور، 1972ء، ص 37)۔

2۔ ملفوظات (محدث کشمیری)، ص 386۔

3۔ مولانا مفتی محمد شفیع کا مضمون "شعر و سخن"، "کشکول"، ص 282۔



خواجہ عزیزالحسن مجذوب[1]

آپ عارف و صوفی تھے، ادیب و شاعر تھے "مولانا تھانوی کے یہاں ان کو وہی درجہ حاصل تھا جو حضرت نظام الدین اولیا کے یہاں خسرو کو۔[2] بعض لوگوں نے ان کو اپنے درو کا حافظ بھی کہا ہے۔[3] خواجہ صاحب نے خود بھی ایک مقام پر حافظ شیرازی کی ہم نوائی کا اعتراف بھی کیا ہے۔

عندلیب بوستان راز ہوں
ہمنوائے بلبل شیراز ہوں[4]

ایک اور شعر میں بہ انداز مختلف یہی بات کی ہے یہاں خسرو اور بیدل کا تذکرہ بھی موجود ہے۔

دیتا ہے تشبیہ اے مجذوب یہ سنکر غزل
کوئی حافظ کوئی خسرو کوئی بیدل مجھے۔[5]

میر اور سودا کا ذکر بھی اسی حوالے سے کیا ہے۔

مجذوب کبھی سوز کبھی ساز ہے تجھ میں
تو میر کبھی اور کبھی سودا نظر آیا[6]

غالب کو استاد مانتے تھے مولانا نجم الحسن تھانوی ایک گفتگو کا حال بیان کرتے ہیں "ایک مرتبہ اپنا یہ شعر ترنم کے ساتھ ساتھ پڑھ رہے تھے اور محظوظ ہو ہو کر بار بار دہرا رہے تھے۔

زیست کیا ہے ابتدائے درد دل
موت کیا ہے انتہائے درد دل[7]

1۔ آپ کی ولادت 12 جون 1886 ہوئی آپ کے والد خواجہ عزیز اللہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی سے بیعت تھے۔ آپ شیوخ سے ہیں اور آپ کے خاندان کے افراد بڑے بڑے عہدوں پر معزز اور سرفراز ہوئے علی گڑھ سے بی اے کیا انگریزی تعلیم کے زمانے میں بھی اسلامی وضع قطع اور طریقہ کے پوری طرح پابند رہے۔ حضرت تھانوی سے اس زمانے میں عقیدت اور تعلق پیدا ہو گیا تھا۔ شعر بھی اسی زمانے میں فرمانے لگے تھے پہلے حسن تخلص کرتے تھے بعد میں مولانا تھانوی کے فرمان کے مطابق "مجذوب" کر لیا۔ آپ مولانا تھانوی کے راشد خلفا میں سے تھے آپ نے شعرو شعاری کے ساتھ ہمیشہ صلاح و تقوی کی زندگی گزاری 17 اگست 1944ء کو وفات پا گئے۔ مولانا انعام الرحمان تھانوی (سہارنپور انڈیا) پیش لفظ "کشکول مجذوب" مرتبہ مولانا ظہور الحسن تھانوی، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان طبع اول پاکستان اکتوبر 1989ء حواشی ص 50)

2۔ کشکول مجذوب ص 51

3۔ ایضاً ص 54 4۔ ایضاً ص 146 5۔ ایضاً ص 206 6۔ ایضاً۔۔۔ ص 111 7۔ ایضاً ص 11



ماموں شبیر علی صاحب۔[1] بھی تشریف فرما تھے بولے کہ غالب نے بھی اس مضمون کو ادا کیا ہے۔ استفسار فرمایا کیسے؟ ماموں نے شعر پڑھا قید حیات وبند وغم اصل میں الخ سنکر پھڑک اٹھے تڑپ گئے اور بولے کہ غضب کر دیا واقعی استاد استاد ہی ہے میرا شعر پھیکا پڑ گیا۔[2] خواجہ صاحب نہایت طباع اور پر گو شاعر تھے کوئی ادنیٰ سا بھی محرک ہوتا تو اس طرح شعر کہتے گویا کسی نے دریا کا دہانہ کھول دیا ہے۔[3]

جناب شوکت تھانوی نے اپنے ایک مضمون میں اس طرف اشارہ کیا ہے "خواجہ صاحب نہایت ہی عمدہ کہتے ہیں اور نہایت کیف کے ساتھ پڑھتے ہیں مگر کسی غزل میں ڈھائی سو اشعار سے کم نہیں کہتے اشعار کے ان انباروں میں اچھے برے سبھی قسم کے شعر ہوتے ہیں مگر اچھے زیادہ اور معمولی کم۔[4] خواجہ صاحب پاک وہند کے مشاعروں میں مدعو کیے جاتے تھے۔[5] آپ چونکہ شہرت کے روادار نہ تھے اس لئے ایک دفعہ للت پور کے مشاعرے میں عام مجمع میں جا بیٹھے کسی نے صدر مشاعرہ کو آپ کی آمد کی اطلاع دی تو انہوں نے مشاعرہ روک خواجہ صاحب کر سٹیج پر بلوایا۔[6] خواجہ صاحب اپنا کلام پیش کرتے تو ہر شخص اپنے مذاق اور مزاج کے مطابق ان کے کلام سے محظوظ ہوتے عارفین ان کے کلام کو معرفت کی نظر سے دیکھتے شعرا اور اصحاب ذوق ان کے کلام میں فن شعر کی باریکیوں اور نزاکتوں کو تلاش کرتے تھے۔ بقول خواجہ۔

ادھر ہیں رند مستی میں ادھر ہیں وجد میں صوفی
مزے ہر رنگ والے کو میرے اشعار میں آئے۔[7]

خواجہ اپنے آپ کو غزل گو شاعر کہتے تھے۔

کیا ہی حسن نے ان کی غزل پر غزل کہی
دیتے ہیں داد ناسخ و آتش مزار میں۔[8]

ان کی غزلوں میں نغمائیت سوز وگداز، جذب و شوق، کیف و مستی، روانی، سلاست، سادگی کے علاوہ روایتی انداز میں زاہد شیخ پر تنقید کے نمونے بھی ملتے ہیں اتفاق سے ایک غزل میں یہ تمام محاسن جمع ہو گئے ہیں۔

1۔ مولانا اشرف علی تھانوی کے بڑے بھائی "اکبر علی" کے صاحب زادے تھے۔ اکبر علی نے ان کو مولانا تھانوی کی خدمت کیلئے وقف کر دیا تھا۔

2۔ مولانا نجم الحسن تھانوی، دیباچہ کشکول مجذوب ص 11

3۔ مولانا انعام الرحمن تھانوی پیش لفظ ص 55

4۔ مرتب کشکول نے یہ اقتباس "شیش محل" نامی کتاب سے ملخص کیا ہے اس کتاب میں شوکت تھانوی نے شعرا کے متعلق اپنے خاص مزاحیہ انداز میں اپنے تاثرات قلمبند کیے ہیں۔ (کشکول مجذوب، ص 71)۔

5۔ دیباچہ کشکول مجذوب ص 8۔

6۔ ایضاً------------- ص 14۔

7۔ کشکول مجذوب، ص 22۔

8۔ ایضاً------ ص 160۔

♣ ♣ ♣ ♣

جب کسی سے لو لگا لی جائیگی
تب یہ آشفتہ خیالی جائیگی
ہم غریبوں کو دیئے جائیں گے داغ
غیر کو پہلوؤں کی ڈالی جائیگی
شیخ پینے کا ارادہ تو کریں
حوض کوثر سے منگالی جائیگی
اور تو نکلیں ہی گے خرقہ سے کام
اس میں بوتل بھی چھپا لی جائیگی
جائے کہنا ان کا عرض وصل
جاؤ کچھ صورت نکالی جائیگی [1]

نجہ یہ غزل ایک نمونہ کہی جاسکتی ہے جس میں مختلف مضامین قلمبند ہوتے ہیں لیکن مجموعی طور پر ان کی شاعری کا پیغام عشق و محبت ہے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں۔

شعروں میں ہمکو درس بقاو فنا دیئے
جو عشق کے طریقے تھے وہ سب بتا دیئے [2]

خواجہ مرحوم نے چھوٹی بڑی 149 غزلیں لکھیں، تضمین کے فن سے بھی آشنا تھے اپنے شیخ مولانا اشرف علی تھانوی کی ثنا و تعریف، مدحت شیخ، حیات مجذوب جیسی نظمیں تصنیف فرمائیں، قطعات کی تعداد سینکڑوں سے تجاویز کرتی ہے خواجہ کی شاعری کا قابل ذکر حصہ مغربی تہذیب پر تنقید ہے نئی روشنی "[3] تہذیب نو"[4] جیسی نظموں کے

ملی و قومی شاعری

علاوہ اس موضوع پر آپ کا ایک رسالہ مسٹر اور ملا کی نوک جھونک" بہت مشہور ہوا "پیغام بیداری" 109 بندوں پر مشتمل ایک طویل نظم ہے اس میں گاندھی اور ہندوؤں کے بارے میں مولانا تھانوی کے افکار کی ترجمانی کی گئی ہے اور مسلمانوں کو اتحاد عمل کا درس دیا ہے شعر مکرر ملاحظہ ہو۔

---

[1] کشکول مجذوب ص 179، 180 [2] ایضا----ص 190

[3] یہ چھ بندوں پر مشتمل ہے جس میں دور حاضر کی اخلاقی برائیوں دھوکہ فریب دغا بازی حرص ہوا حسد بغض کینہ ریا کاری وغیرہ پر مفصل گفتگو فرماتی ہے (مجذوب ص 303)۔

[4] یہ نو بندوں پر ایک تنقیدی نظم ہے جس میں طبقہ نسواں کی بے پردگی سادات مرد و زن کا مغربی تصور جیسے نظریات زیر بحث آتے ہیں (کشکول مجذوب ص 308 تا 311)۔



مسلمانو! اٹھو بہر عمل تیار ہو جاؤ
نہیں یہ وقت غفلت کا بس اب بیدار ہو جاؤ [1]

مجذوب اور علامہ اقبال "ترانہ مسلم" مجذوب کی ایک نظم ہے جس میں آپ نے علامہ اقبال کی نظم "ترانہ ملی" کا کامیاب [2] تتبع کیا ہے چند اشعار کے تقابل سے بات واضح ہو جاتی ہے۔ "ترانہ ملی" کا پہلا سد ہے۔

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن سارا جہاں ہمارا [3]

علامہ اقبال نے اس شعر میں "ہندوستان ہمارا" "مسلم ہیں ہم" اور "سارا جہاں ہمارا" کی تراکیب کو ایک ہی شعر میں جامعیت سے استعمال کیا ہے خواجہ مرحوم نے انہیں اصلاحات کو اپنے رنگ میں یوں بیاں کیا ہے۔

ٹھانی ہے بس اب یہی دم لینگے ہم نہ ہرگز
ہو جائیگا نہ جب تک "ہندوستان ہمارا"
ہم خاک ہو گئے گھر پامال کرنے والو
اٹھے نہیں کہ پھر ہے "سارا جہاں ہمارا"
"مسلم ہیں ہم" غلامی کرتے نہیں کسی کی
لب اک خدائے برتر ہے حکمران ہمارا [4]

"ترانہ مسلم" اور ترانہ ملی کے یہ اشعار فکروفن میں ایک دوسرے کے بہت قریب دکھائی دیتے ہیں مجذوب کہتے ہیں۔

آثار سے ہے ماضی ہر سو عیاں ہمارا
ہر خطہ زمین ہے افسانہ خواں ہمارا [5]

دوسری طرف اقبال نے "خطہ زمین" اور "افسانہ خواں" کی ترکیب روتے ہیں۔

اے موج دجلہ، تو بھی پہنچانتی ہے ہم کو
اب تک ہے ترا دریا "افسانہ خواں ہمارا" [6]

1۔ کشکول مجذوب صد 334

2۔ ترانہ ملی 1908ء کے بعد کی تحریر ہے مولانا غلام رسول مہراس نظم کی تاریخ متعین نہیں کر سکے (مطالب بانگ درا، کتاب منزل، لاہور اشاعت اول صد 189) اقبال کے ایک شارح یوسف سلیم چشتی نے اس سلسلہ میں کچھ نہیں لکھا بہرحال یہ نظم 1908ء سے 1911ء کے درمیانی عرصہ میں لکھی گئی دوسری طرف خواجہ مجذوب نے 1900ء میں شاعری شروع کی اور وفات 1944ء اگست تک جاری رہی خواجہ صاحب نے اکثر غزلوں اور نظموں میں تاریخ کا التزام نہیں فرمایا اس لئے یقین سے کہنا مشکل ہے کہ خواجہ مرحوم نے ہی علامہ اقبال کا تتبع کیا ہو۔

3۔ کلیات اقبال (اردو) ص 159

4۔ کشکول مجذوب ص 358 5۔ ایضا----- ص 455 6۔ کلیات اقبال (اردو) 6 ص 159

♣ ♣ ♣ ♣

خواجہ صاحب کی غزل و نظم کے تجزیہ کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں عشق و محبت کا پیام اور "تحریک عمل" کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس تمام سفر میں وہ اپنے شیخ و مرشد کے راستہ پر گامزن رہے اور انہیں کی تعلیمات کا ابلاغ فرماتے رہے۔ مثلاً یہ اشعار دیکھئے۔

اصلاح میں اپنی کر نہ سستی
ہمت پہ ہے منحصر درستی
فرماگئے ہیں حکیم الامت
سستی کا علاج بس ہے چستی [1]

مولانا ڈاکٹر عبدالحی عارفی[2]

کا شمار بھی مولانا تھانوی کے خلفاء میں ہوتا ہے۔ اپنی طرز کے منفرد غزل گو شاعر ہوتے ہیں مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے لکھا ہے کہ "آپ کا تغزل حافظ شیرازی کے طرز پر معرفت و محبت میں ڈوبا ہوا ہے۔" [3] مولانا تھانوی کے خلفاء میں عارفی کو یہ امتیاز حاصل ہے۔ کہ وہ کسی شاعر کی پیروی کا ذکر نہیں کرتے اور اپنے آپ کو منفرد فکر و فن کا شاعر کہتے ہیں۔

میں عارفی بیگانہ ہم ذوق سخن ہوں
فطرت نے عطا کی ہے مجھے فکر و نظر اور [4]

اسی مضمون کا ایک اور شعر یہ ہے

فطرت کی عطا ہیں میرے جذبات محبت
انداز تغزل ہی مرا سب سے جدا ہے [5]

1۔ کشکول مجذوب، ص 292۔

2۔ آپ کی ولادت ۱۳۱۶ھ بمطابق 1898ء میں ہوئی آپ کے دادا مولوی کاظم حسین مولانا تھانوی کے عقیدت مندوں میں سے تھے۔ ابتدائی تعلیم دادا ہی سے حاصل کی۔ بعد ازاں کانپور سکول میں داخل ہوئے۔ علی گڑھ سے بی اے کیا۔ قانون کی سند لکھنؤ یونیورسٹی سے حاصل کی۔ دس سال تک ضلع ہردوئی میں وکالت کی 1935ء میں ترک وکالت کرکے ذریعہ معاش کیلئے ہومیوپیتھک طریق علاج اختیار کیا 1927ء میں حضرت تھانوی سے منسوب ہوئے اور 1936ء میں خلعت خلافت اور اجازت بیعت سے سرفراز ہوئے۔ آپ کا مجموعہ شاعری بنام صہبائے سخن اول مرتبہ 1964ء میں شائع ہوا بعد ازاں جدید ترتیب اور عمدہ سلیقہ سے ادارہ اسلامیات، لاہور نے شائع کیا۔ اسوہ رسول اکرم، ماثر حکیم الامت، بصائر حکیم الامت اور معارف حکیم الامت آپ کی معروف کتب ہیں۔ (مولانا محمد انجم احسن خلیفہ حضرت تھانوی، تعارف، صہبائے سخن، ص 41 تا 43)۔

3۔ تقریظ از مولانا مفتی محمد شفیعؒ صہبائے سخن، ص 17۔

4۔ صہبائے سخن، ص 165۔

5۔ ایضاً۔ ص 98۔



اقبال کی زمین میں غزل :

عارفی اپنے آپ کو نظر فکر و فن کا شاعر کہتے لیکن ایک غزل میں انھوں نے اقبال کی بھرپور انداز سے پیروی کی ہے۔ بانگ درا کی ایک غزل کے مطلع و مقطع ملاحظہ ہوں۔

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
بھر بزم میں راز کی بات کہہ دی
بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں [1]

اب عارفی کی ایک غزل کے چند اشعار جو انھوں نے 1934ء میں لکھے۔

مری آرزو کیا ہے، کیا چاہتا ہوں
تمھیں سے یہ اب پوچھنا چاہتا ہوں
فریب محبت کی کچھ انتہا ہے
وفا کا صلہ بھی وفا چاہتا ہوں
وہی حال اچھا ہے جس میں رکھیں
بہرحال ان کی رضا چاہتا ہوں [2]

اگر ان اشعار کو اقبال کے اشعار میں خلط ملط کر دیا جائے تو پہچاننا مشکل ہو جائے۔ اقبال کے علاوہ بھی عارفی کے کلام میں پختہ کار اور مشہور اساتذہ کا رنگ جھلکتا ہے۔ مگر بنظر غائر دیکھا جائے تو عارفی کا کلام اساتذہ کی غزلوں سے کہیں آگے اور معنویت میں بڑھا ہوا ہے۔[3] ان کے نزدیک شعر کی خوبی سوز و گداز میں ہے۔

وہ شعر ہی نہیں ہے نہ ہو جس میں عارفی
سوز و گداز عشق کی لذت بھری ہوئی [4]

عارفی کی شاعری الہام و جدان کی شاعری ہے۔ "یہ میرا وجدان فطری، یہ محبت کی لگن"[5] اردو کے بڑے بڑے شعراء

---

[1] کلیات اقبال (اردو)، ص 105،106۔
[2] صہبائے سخن، ص 210۔
[3] ابوالحسن ندوی، صہبائے سخن، ص 38۔
[4] صہبائے سخن، ص 216۔
[5] ایضاً۔ ص 145۔



نے عارفی کے اس دعوئ کو قبول کیا ہے۔ اور عارفی کو وجدان و عشق کا شاعر کہا ہے۔ جناب شاعر لکھنوی ہمدرد صحت ڈائجسٹ ستمبر 1967ء میں صہبائے سخن کیلئے لکھا تھا۔ "صہبائے سخن کی غزلوں کا مزاج رسمی فکر، سخن اور قافیہ بسیمانی پر نہیں ہے بلکہ عشق کی اس تاریخ پر قائم ہے جو جذبات کو اندر ہی اندر تپاکر کندن بنا دیتی ہے۔ یہ غزلیں تمام تر محبت ہی محبت اور وجدان ہی وجدان ہیں۔" [1] مولانا عبدالماجد دریابادی نے نے صدق جدید 28 اکتوبر 1966ء میں لکھا کہ "عارفی مشاعرہ کے شاعر نہیں... لیکن ان کا کلام دیکھ کر آنکھیں کھل جاتی ہیں ان کی شاعری فکر و فن کے اعتبار سے پاکیزہ شیریں اور شگفتہ ہے۔ [2] شاہ معین احمد نے اپنے رسالہ "معارف" اعظم گڑھ کی اشاعت مارچ 1967ء میں یہ تبصرہ فرمایا۔ "ان میں شاعری کا ذوق فطری ہے چنانچہ وہ طالب علمی کے زمانے سے ہی مشق سخن کرتے تھے۔ مگر ابتداء سے ان کا ذوق بلند اور ستھرا تھا اس لئے اس دور کی شاعری بھی رسمی غزل سرائی ابتذال سے پاک ہے اور پاکیزہ تغزل کا نمونہ ہے۔ عارف تھانوی سے ارادت [3] کے بعد یہ شراب و آتشتہ ہو کر شراب طہور بن گئی۔ اس دور [4] کا کلام محض شاعری نہیں بلکہ ایک صاحب دل کی آواز ہے۔ اس سے خیالات کی لطافت و پاکیزگی و ارادت قلبی، سوز و مستی، گوناگوں باطنی کوائف سے معمور اور اس کا ہر شعر بادہ معرفت کا جھلکتا ہوا جام ہے زبان نہایت شستہ و رفتہ، انداز بیان شگفتہ اور اشعار ڈھلے ہوئے سکے معلوم ہوتے ہیں۔ [5]

جیسے علامہ اقبال کی شاعری کا فلسفیانہ نقطہ "خودی" ہے ایسے ہی مولانا تھانوی کی فکر کا محور "عشق حقیقی" ہے۔ عارفی نے مولانا تھانوی کے نظریہ عشق کو اس شعر میں بیان کیا ہے۔

جائز نہیں اندیشہ جاں عشق میں اے دل
ہشیار کہ یہ مسلک تسلیم و رضا ہے [6]

1۔ صہبائے سخن، ص 48۔

2۔ ایضاً۔ ص 47۔

3۔ عارفی نے اپنی شاعری میں مولانا تھانوی کو "پیر مغاں" کے نام سے یاد کیا ہے۔ ایک شعر میں پیر مغاں کے تاثر کو یوں بیان کیا

میں نے ساری عمر کی ہے خدمت پیر مغاں
مجھ سے پوچھو میکدہ کی زندگی ہوتی ہے کیا

(صہبائے سخن، ص 157)۔

کھل جاتے ہیں اسرار محبت کے چمنستاں
ملتی ہے نظر جب نگہ پیر مغاں سے

(صہبائے سخن، ص 129)۔

4۔ جناب نیاز فتح پوری نے اپنے ایک مضمون "باب الانتقاد" میں عارفی کی شاعری کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے حصہ اول زمانہ طالب علمی 1914ء تا 1925ء، دوسرا حصہ 1925 تا 1935ء تک تیسرے حصے میں 1936ء تا 1963ء تک کی غزلیں شامل ہیں۔ (صہبائے سخن، ص 23)۔

5۔ صہبائے سخن ص 47۔

6۔ ایضاً۔ ص 98۔



مولانا محمد زکی کیفی :

مولانا تھانوی ہی کے تربیت یافتہ شاعر اور ادیب "مولانا زکی کیفی" نے یہی بات خاص انداز میں بیان کی ہے۔

عشق تسلیم و رضا کے ماسوا کچھ بھی نہیں
وہ وفا سے خوش نہ ہوں تو پھر وفا کچھ بھی نہیں [1]

کیفی مولانا مفتی محمد شفیعؒ کے بڑے صاجزادے تھے جو مولانا تھانوی سے بڑی عقیدت رکھتے تھے جب پہلے پہل لکھنا سیکھا تو سب سے پہلا خط حضرت تھانوی کو لکھا مولانا نے جواباً فرمایا کہ "دیکھو میں تمہیں بچپن سے ہی صوفی بنا رہا ہوں" لڑکپن میں مولانا تھانوی سے پسند نامہ عطار کو باقاعدہ سبقاً سبقاً پڑھا تھا۔" [2]

زکی کیفی صوفی تو نہ بن سکے لیکن "شاعر" بلکہ شاعر صوفی بن گئے۔ وہ بھی ایسے کہ وقت کے بڑے بڑے ادباء اور شعراء اور نقاد حضرات نے آپ کی شاعرانہ حیثیت کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ کھلا خراج تحسین بھی پیش کیا۔ طبقہ علماء اور خاص طور پر علماء دیوبند میں رہتے ہوئے جدید شعراء میں ہمیشہ کیلئے ایک مقام محفوظ کرلینا جناب کیفی کا ناقابل فراموش کارنامہ ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اسی پس منظر میں فرماتے ہیں۔ "جب میں نے اول مرتبہ زکی کیفی کے کلام کو سنا تو بہت محظوظ ہوا۔ اور دیر تک سوچتا رہا کہ مولانا مفتی محمد شفیع (مرحوم) کے فرزند، دیوبند کے فارغ التحصیل، ایک عالم دین کو خداوند تعالیٰ نے ایک شاعر نغز گو بھی بنایا ہے۔" [3] ڈاکٹر صاحب کیفی کے فکر و فن پر مزید تبصرہ کرتے رقمطراز ہیں۔

"کہ میں اتنا کہنے پر مجبور ہوں کہ کیفی نے اپنی شاعری میں دین و دل کے تقاضوں کو جس خوبی سے باہم ملایا ہے وہ دراصل ایک نمونہ ہے اس پاکیزہ شاعری کا جس کا پاکستان کے خوش ذوق مگر دین دار طبقے کو مدت سے تلاش تھی۔ مرحوم کیفی دین دار سچے مسلمان، سچے پاکستانی اور ایک شریف دوست اور شائستہ شہری تھے۔ انہیں عناصر سے مل کر جو شے شعر کے قالب میں ڈھل کر ہمارے سامنے آئی ہے۔ اس کا نام کیفیات ہے۔ [4] "

کیفی اونچے درجے کے سخن سنج، سخن فہم اور سکہ بند شاعر تھے۔ [5] اگرچہ آپ نے مختصر عمر پائی لیکن بہت جلد

---

[1] محمد زکی کیفی، کیفیات (مجموعہ کلام) مرتبہ اشرف برادر زمسعود اشرف عثمانی، ادارہ اسلامیات، لاہور، ص 209۔

[2] مولانا تقی عثمانی، حرف آغاز کیفیات، ص 25،24۔

[3] ڈاکٹر سید عبداللہ، کیفیات، ص 31۔

[4] ایضاً۔ ص 35،34۔

[5] ماہر القادری، پیش لفظ، کیفیات، ص 12۔



وہ مقام حاصل کر لیا تھا جو شعراء کو ایک مدت کی مشق و مزاولت سے ملتا ہے۔[1] کیفی نے یوں تو ہر صنف میں طبع آزمائی کی ہے۔ مگر درحقیقت وہ غزل کے شاعر تھے۔ ان کی غزل جملہ روایتی آداب غزل گوئی کے باوجود بعض خاص انفرادی نقوش کی حامل ہے۔[2] احمد ندیم قاسمی نے آپ کی غزل پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے۔

"زکی کیفی کی غزل میں جو سلاست اور سادگی ہے وہ رمز اور پرکاری کا دوسرا نام ہے۔ نرم گفتاری، تہذیب یافتہ لہجہ، شگفتہ طبعی، سلیقہ مندی زکی کیفی کی ان تمام شخصی خوبیوں کا انعکاس ان کی غزل میں اتنی خوبصورتی اور بھرپور انداز میں ہوا کہ کیفیات کو غزلیات کے ایک منفرد مجموعے کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔"[3]

کیفی ترک تمنا کا شاعر:

کیفی کی شاعری نظریات اور افکار کی شاعری ہے اور بعض خیالات کو انہوں نے بالکل نئے انداز میں پیش کیا ہے۔ عشق میں ادب اور خلوص وفا کا جو مقام کیفی نے متعین کیا ہے۔ سچ بات تو یہ ہے کہ ہندو پاک کے کسی شاعر کے حصہ میں نہیں آتا۔ اس شعر میں "شائستہ آداب محبت" کی ترکیب بڑی پر لطف چیز ہے اور وفاؤں سے شرمندگی کا احساس بالکل نئی بات ہے۔

جو لوگ تھے شائستہ آداب محبت
شرمندہ وفاؤں سے خطاؤں کی طرح تھے[4]

اس طرح یہ شعر

پاس ادب سے عشق نے اپنی وفا کا ذکر
ان سے اگر کیا بھی تو تقصیر کی طرح[5]

"تو تقصیر" میں اگرچہ اتصال بعد سقوط ہے مگر پھر بھی یہ شعر بہت خوب ہے۔[6] اس سے بھی آگے ایک بہت ہی نایاب خیال جو کسی صاحب نظر صاحب کمال اور صاحب احتیاط کے ہاں ہی ہو سکتا ہے۔ اپنی وفا ہی کا ذکر نہیں بلکہ ان کے کرم کا تذکرہ میں بھی سوءادب کا احتمال ہو سکتا ہے۔

تذکرہ ان کے کرم کا بھی نہ کرنا ان سے
ڈر ہے یہ بھی نہ کہیں سوءادب بن جائے۔[7]

1۔ احسان دانش، حرفے چند، کیفیات، ص 7۔
2۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، کیفیات، ص 32۔
3۔ احمد ندیم قاسمی، منفرد مجموعہ، کیفیات، ص 36۔
4۔ کیفیات، ص 207۔
5۔ ایضاً ص 90۔
6۔ ماہر القادری، پیش لفظ کیفیات، ص 18۔
7۔ کیفیات، ص 84۔

عاشق وصال و قرب محبوب کو اپنا حق تصور کرتا ہے۔ غالب جیسا فکر سے لبریز شاعر بھی ان تمناؤں سے بے نیاز نہ رہ سکا اور جابجا اپنی بے تاب تمناؤں کا اظہار کرتا رہا۔

یہ نہ تھی ہماری قسمت کے وصال یار ہوتا
اگر اور جیتے رہتے یہی انتظار ہوتا [1]

محبوب سے وصال کا ایک اور انداز قابل ملاحظہ ہے

غالب مجھے ہے اس سے ہم آغوشی آرزو
جس کا خیال ہے گل جیب قبائے گل [2]

فراق و وصال، حسن و اداء، دعویٔ وفا اور شکوہ و جفا جیسے مضامین شعراء کے روایتی مضامین ہیں۔ شاعروں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے اس روایت سے اعراض کیا ہو لیکن کیفی ایک ایسا شاعر ہے جو نہ دعویٔ وفا کرتا ہے نہ شکوہ جفا۔ قرب دوست تو دور کی بات ہے وہ اس کی تمنا کو بھی ہوس سے تعبیر کرتا ہے۔

دعویٔ وفا کا اور تمنائے قرب دوست
یہ عشق ہے اگر تو ہوس کس کا نام ہے [3]

"وفا" اور "دعویٔ" کے لطیف فرق کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری تھا اس لئے کیفی "وفا" کو اختیار کرتا ہے۔ لیکن دعویٔ وفا نہیں کرتا۔

مانا کہ وفا جرم ہے اس دور ہوس میں
ہم اہل وفا جرم یہ کرتے ہی رہیں گے [4]

عشق میں تمنائے وصال ایک طرح کا صلہ و بدلہ کا مترادف ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عشق خود غرضی اور خط نفس کی حدود سے جا ملتا ہے پاکیزہ عشق خواہ اس کا جامہ مجازی ہی کیوں نہ ہو۔ اس قسم کی تمناؤں سے اعراض کرتا ہے۔

1۔ دیوان غالب، ص 18۔
2۔ ایضاً ص 74۔
3۔ کیفیات۔ ص 163۔
4۔ ایضاً۔ ص 162۔



اچھا ہے رہے دل یونہی ناکام تمنا
بنتے ہوئے دیکھا ہے محبت کو ہوس بھی [1]

ماہر القادری اس شعر پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مولانا زکی کیفی کا صرف یہ ایک شعر ان کی ناموری، کمال فن اور شہرت کے لئے نفس دوام بن سکتا ہے۔ فکر و فن کے ایسے معجزے، شاعروں سے کبھی کبھار ظہور میں آتے ہیں۔" [2] عشق و محبت کے لطیف و عظیم جذبہ کو سب سے زیادہ نقصان خود عشق کے دعویٰ داروں سے پہنچا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ کہتے ہیں۔ "تمام دنیا کے ہوس پرستوں اور سراپائے معشوق کے ہر عضو پر گرویدہ ہونے والے شاعروں نے کبھی اپنی ہوس کو ہوس نہیں کہا اور ہمیشہ اس کے لئے عشق ہی کا لفظ استعمال کیا ہے۔" [3] غالب نے اس شعر میں ہوس پرست عاشقوں کی بات کی ہے۔

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوہ اہل نظر گئی [4]

زکی کیفی نے عشق و ہوس میں خط امتیاز کھینچ دیا ہے۔ اہل ہوس کو کم ظرف اور محدود سوچ و فکر کا حامل قرار دیا ہے۔

فکر چمن ہو قید قفس میں
ظرف کہاں یہ اہل ہوس میں
کیفی تم بھی قرب کے طالب
فرق کرو کچھ عشق و ہوس میں [5]

اقبال اور زکی کیفی :

اگرچہ زکی کیفی کے ہاں عشق کے وہ تمام مفاہیم نہیں ملتے جو اقبال کے ہاں پائے جاتے ہیں پھر بھی یہ کہنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ زکی نے اقبال کے نظریہ عشق ہی کے ایک جز کی تفصیل بیان کی ہے۔ اسی طرح عقل و خرد اور عشق کے بارے میں اقبال اور کیفی نے ایک جیسے افکار کا اظہار کیا ہے۔

1۔ کیفیات، ص 139۔
2۔ ماہر القادری، پیش لفظ کیفیات، ص 20۔
3۔ "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" مطالعہ اقبال، ص 126۔
4۔ دیوان غالب۔
5۔ کیفیات، ص 180۔



مثلاً اقبال فرماتے ہیں کہ عقل مصلحت اندیش اور نفع و نقصان کی پابند ہوتی ہے۔

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشا لب بام ابھی [1]

زکی کیفی نے عقل کی انہیں خامیوں کو ان اشعار میں بیان کیا ہے۔

ہر پست ہر بلند سے گزرا میرا جنوں
سود و زیاں پسند خرد سوچتی رہی [2]

جنوں کی راہ چلو آؤ ہوش میں کیفی
خرد کے پاس ہے کیا فکر بیش و کم کے سوا [3]

عقل شک و شبہ کے زیر اسباب و علل میں وقت عمل کھو دیتی ہے جب کہ عشق عزم و یقین کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے۔ عقل تنقید کرتی ہے جب کہ عشق عمل پیرا ہوتا ہے۔

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ [4]

رموز بے خودی میں عقل کے بارے میں فرمایا ہے۔

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگاں باز میدان عمل
عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است [5]

---

[1] کلیات اقبال (اردو)، ص 278۔
[2] کیفیات، ص 98۔
[3] ایضاً۔ ص 171۔
[4] کلیات اقبال (اردو)، ص 282۔
[5] کلیات اقبال (فارسی)، ص 109۔



اقبال کے ان اشعار کا مفہوم کیفی نے اس شعر میں بیان کیا ہے۔

یقین کی منزلوں میں رہنما ہے اب جنوں میرا
خرد کی رہنمائی عالم وہم و گماں تک تھی۔ [1]

کیفی کی قومی شاعری :

کیفی نے علامہ اقبال سے اپنی عقیدت کا اظہار ایک نظم "علامہ اقبال" میں کیا ہے۔ اس نظم کے نو اشعار ہیں۔ مقطع میں اقبال کو مرد قلندر کے نام سے یاد کیا ہے۔

ارباب خرد کہہ نہ سکے جن کو سردار
اک مرد قلندر نے کیے فاش وہ اسرار [2]

علامہ اقبال نے مسلمانان ہند کی بیداری میں جو کردار ادا کیا کیفی نے اس کا ذکر اس شعر میں کیا ہے۔

بیدار ہوئی قوم تری بانگ درا سے
ہیں گرم سفر آج جو تھے نقش بدیوار [3]

اقبال کے فلسفہ خودی (اسرار خودی) اور مغربی تہذیب پر ان کی تنقید کا حوالہ اس شعر میں موجود ہے۔ کیفی اقبال سے مخاطب ہوتے ہیں۔

ہاں تو نے ہی سمجھائے ہیں اسرار خودی کے
ہاں تو نے ہی توڑا بت افرنگ کا پندار [4]

نظم کے آخری شعر میں کیفی نے اقبال کے پیغام کا خلاصہ بیان کیا ہے۔

کیفی ہے خلاصہ یہی پیغام کا اس کے
اک ہاتھ میں قرآن ہو اک ہاتھ میں تلوار [5]

کیفی نے اس نظم میں اقبال کی دو کتابوں بانگ درا اور اسرار خودی کا حوالہ دیا ہے۔ لیکن مقطع نظم سے معلوم ہوتا ہے کہ کیفی مرحوم نے اقبال کے اردو فارسی کلام کو پڑھا تھا تب ہی تو اقبال کا یہ پیغام مرتب

---

[1] کیفیات، ص 83-
[2] ایضاً- ص 273-
[3] ایضاً- ص 274-
[4] ایضاً-
[5] ایضاً-



کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ "ایک ہاتھ میں قرآن اور دوسرے میں تلوار" کی بات اقبال نے اپنی تصنیف جاوید نامہ کی ایک نظم "قصر شرف النساء" میں کہی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ شرف النساء پنجاب کے گورنر عبدالصمد کی بیٹی تھی جو اپنی کمر سے دو دھاری تلوار اور ہاتھ میں قرآن رکھتی تھی۔ اقبال نے اس کے اشعار میں کہا ہے۔

این در قوت حافظ یک دیگر اند
کائنات زندگی را محمود اند
مومناں را تیغ باقرآن بس است
تربت مارا ہمیں ساماں بس است [1]

آخر میں اقبال فرماتے ہیں کہ برسوں اس کے مزار پر شمشیر و قرآن رکھے رہے اور اہل حق کو زندگی کا پیغام دیتے رہے یہاں تک سکھ اس کے مرقد سے دونوں چیزیں اٹھا کر لے گئے اور پنجاب میں مسلمانی ختم ہو گئی۔ [2]

اقبال کی نظم "قصر شرف النساء" بڑی جذباتی اور موثر نظم ہے کیفی جیسے شاعر کہ مذہب جس کی گھٹی میں بھرا ہوا تھا کا اس نظم سے متاثر ہونا کوئی غیر معمولی واقعہ نہ تھا

اس نظم کے علاوہ علامہ کا ایک مصرعہ "معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز" کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس کے آخری شعر میں اقبال کے اس جملہ کو "قول دل آویز کہا ہے"

اس منزل مقصود کی طرف مل کے چلیں سب
پڑھتے ہوئے اقبال کا یہ قول دلاویز [4]

کیفی کی شاعری سچے مسلمان اور سچے پاکستانی کی شاعری ہے:

کیفی نے اقبال پر جو شاعری کی ہے وہ بھی قومی شاعری ہی ہے لیکن اس کے علاوہ انہوں نے وطن عزیز کی محبت میں بڑی زور دار نظمیں کہیں ہیں۔ ان نظموں کے مختصر تعارف ہی سے کیفی کے نظریہ شعر کی وضاحت ہوتی ہے۔ "نذر وطن" اور "وطن سے واپسی" پر دو ایسی نظمیں ہیں جن میں وطن عزیز سے اپنی محبت کا اظہار کیا گیا ہے۔ "مجاہدین پاکستان" اور "شوق جہاد زندہ باد" پاکستان قوم کو جہاد کی ترغیب دی ہے۔ عزائم ایک خوبصورت

1۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 177۔
2۔ ایضاً۔
3۔ ماہر القادری، کیفیات، ص 13۔
4۔ کیفیات، ص 330۔



نظم ہے جون 1970ء میں لکھی گئی۔ اس نظم کا نہایت معروف شعر ہے۔ جس سے شاعر کا پیغام پر عزم مترشح ہوا ہے۔

یہ بات عیاں ہے دنیا پر ہم پھول بھی ہیں تلوار بھی ہیں
یا بزم جہاں مہکائیں گے یا خون میں نہا کے دم لیں گے [1]

"خون شہیداں" 1965ء کے شہداء کی یاد دلاتی ہے۔ یہ نظم 6 ستمبر 1966ء کو لکھی گئی جب جنگ ستمبر 1965ء کو پورا ایک سال کا عرصہ بیت گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کیفی کے دل و دماغ پر اس جنگ کے کیا اثرات مرتب ہوئے تھے۔ "مسلم نوجوان" ایک اور نظم ہے جس میں یہ پیغام دیا ہے۔

ملک و ملت پر فدا عمر رواں کرتے چلو
یہ حیات چند روزہ جاوداں کرتے چلو [2]

"حادثہ" کے عنوان سے عرب اسرائیل جنگ 1967ء پر ایک پر سوز اور دلگیر نظم لکھی ہے۔ جس میں اسرائیل کے ساتھ عربوں کی شکست کا جائزہ لیا ہے۔ اسی طرح سقوط ڈھاکہ 16 دسمبر 1971ء پر قومی نوحہ لکھا ہے جس کا پہلا شعر ہی شدت غم کا مظہر ہے۔

حادثہ سخت بہت سخت ہے رولے اے دل
خشک آنکھیں ہیں انہیں خون سے دھولے اے دل [3]

"اے دشمن اسلام خبردار خبردار" اور "ہم ملت اسلام کے جانباز سپاہی" اسلامی جوش و جذبہ سے معمور نظمیں ہیں ان نظموں میں شکوہ، جواب شکوہ، خضر راہ کی طرح قرون اول کی تاریخ سے اسلامی تلمیحات کا استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرز کی بہت سی نظمیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ کیفی ایک سچے مسلمان اور پکے پاکستانی تھے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے بجا فرمایا ہے کہ "کیفی کی شاعری ایک سچے دین دار پاکستانی کی شاعری ہے۔ [4] مختصر یہ کہ کیفی کی غزلیات، نظموں اور قطعات سے یہ بات بخوبی سمجھی جا سکتی ہے کہ شعر میں وہ اسی روایت کے امین ثابت ہوئے جو امداد اللہ مہاجر مکی، مولانا تھانوی اور ان کے خلفائے نے قائم کی۔

---

[1] کیفیات، ص 284۔

[2] ایضاً۔ ص 288۔

[3] ایضاً۔ ص 311۔

[4] ڈاکٹر سید عبداللہ، کیفیات پر تبصرہ، ص 35،34۔



غالباً یہی وجہ ہے کہ مولانا تقی عثمانی نے آپ کی شاعری کو "عارفانہ شاعری"[1] کہا ہے۔

سید سلیمان ندوی :

جن کے علامہ اقبال سے روابط کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں مولانا تھانوی سے بیعت تھے۔"خیام" "حیات شبلی" ان کی نثر میں ادب کی عمدہ مثالیں ہیں:۔ شعر و شاعری سے بھی گو نہ دل بستگی رکھتے تھے۔ [2] لیکن شعر برائے شعر نہیں بلکہ "شعر برائے اصلاح" کے طور پر شاعری کرتے تھے۔ رمزی تخلص کرتے تھے۔ غزل، نظم، رباعی، قطعہ، ہر صنف میں شعر کہہ لیتے تھے۔ آپ کی شاعری کا نمونہ [3]۔ "بیس بڑے مسلمان" میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

مولانا شاہ حکیم محمد اختر :

سلسلہ چشتیہ کے شیخ ہیں پاکستان میں مولانا تھانوی کے سلسلہ خلفاء میں بہت معروف شخصیت ہیں۔ مثنوی مولانا روم کا خاص شغف رکھتے ہیں۔ [4] آپ نے "معارف مثنوی" کے نام سے "مثنوی مولوی معنوی" کی شرح فرمائی ہے۔ یہ منتخب و مختصر شرح ہے جو مشائخ و علماء میں بہت مقبول ہوئی ہے۔ اس تصنیف لطیف کو فارسی اردو میں قدرۃ شعر، حسن ذوق، پاکیزگی خیالات درد دل کا بہترین مرقع تسلیم کیا گیا ہے۔ [5] آپ نے مثنوی مولانا روم کی بحر و وزن پر ایک مختصر مثنوی موزوں کی ہے جو معارف مثنوی کے آخر میں "مثنوی اختر" کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ [6] ایک خراسانی (ایران) عالم نے ان مثنویوں کے بارے میں اپنے مطالعہ کے اثرات کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

> "معارف مثنوی اور مثنوی اختر کے مطالعہ سے میرے اوقات بہت پر لطف گزرے جو شخص بھی مثنوی اختر کو پڑھتا ہے اس کو مثنوی مولانا روم سمجھتا ہے۔ بے شک "مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب" دور حاضر کے رومی ہیں اور اگر کہوں کہ رومی ثانی ہیں تو یہ کہنا روا بلکہ زیادہ مناسب ہوگا۔ اور یقیناً مثنوی اختر علم و عرفان و توحید و تصوف کا خزانہ ہے۔ کہ حضرت تھانوی اور حضرت پھولپوری کے فیضان سے ہے۔"[7]

1۔ مولانا تقی عثمانی، کیفیات، ص 23۔

2۔ خالد بزمی کا مضمون "علامہ سید سلیمان ندوی"، مشمولہ "بیس بڑے مسلمان" ص 848۔

3۔ یہ دس غزلیں اور طویل نظم پر مشتمل ہے۔ (بیس بڑے مسلمان ص 855،849)۔

4۔ مولانا محمد عاشق الٰہی، بلند شہری، تقریظ، معارف مثنوی، کتب خانہ مظہری، کراچی، سن ندارد، ص 17۔

5۔ مولانا محمد یوسف بنوری، تقریظ، معارف مثنوی، ص 17،16۔

6۔ مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب، مقدمہ معارف مثنوی، ص 25۔

7۔ مکتوب علامہ محی الدین خراسانی (فاضل دیوبند) بنام سید فیاض الدین خراسانی متعلم کراچی یونیورسٹی، اسی مکتوب کو معارف مثنوی کی تقریظ کے طور پر شامل کیا گیا ہے (دیکھئے معارف مثنوی، ص 21)۔



حکیم اختر صاحب نے اپنی مثنوی میں حسد، بغض، غیبت، بدنگاہی کی مذمت کی ہے- نیز استقامت، توبہ و استغفار، اور نماز تہجد جیسے عنوانات میں فریضہ تبلیغ ادا کیا ہے- ان عنوانات سے عیاں ہوتا ہے- کہ آپ بھی "شعر برائے اصلاح" کے نظریہ پر یقین رکھتے ہیں- چنانچہ مثنوی اختر کی وجہ تصنیف بیان کرتے ہیں-

درد زائد آہ راچو اندروں
مثنوی پیدا مشود از لب بروں
از غم او آہ چوں بیروں رود
آں زماں ایں مثنوی موزوں شود
اے خدا ایں مثنوی درد ما
ایں غم ما نیز آہ سرد ما
ایں ہمہ ممنون جذب فضل تست
ایں ہمہ مرہون لطف خاص تست [1]

ان اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ مثنوی اختر کا اصل مضمون عشق حقیقی اور معرفت الٰہی [2] ایسی ہے ایک شعر میں فرمایا ہے-

اے خوشا کو عاشقے باللہ شد
پاکباز و عارفے باللہ شد [3]

مولانا تھانوی کی ہی فکر سے منسوب ایک عالم دین نے اپنا نظریہ شعریوں بیان کیا ہے-

یہ شاعری کا ذوق ہے ذوق ادب نہیں
مجھ کو کسی بھی داد کی چنداں طلب نہیں
الفاظ کی بلاغت و اعجاز پر نہ جا
جذبات عاشقی ہیں یہ شعر و ادب نہیں [4]

---

[1] مثنوی اختر، مشمولہ معارف مثنوی، ص 713-

[2] حقیقی عشق اور معرفت الٰہی کا موضوع حکیم اختر صاحب کا خاص موضوع ہے- آپ نے معرفت الہیہ کے نام سے ایک ضخیم کتاب بھی مرتب فرمائی ہے- اس کتاب کی ترتیب مولانا شاہ عبدالغنی بھولپوری کے افادات سے استفادہ کیا گیا ہے- خانقاہ اشرفیہ کراچی سے محرم ۱۳۸۱ھ، اول مرتبہ شائع ہوئی-

[3] مثنوی اختر، معارف مثنوی، ص 712-

[4] مولانا مشرف علی تھانوی عارف (مہتمم جامعہ دار العلوم الاسلامیہ، لاہور) "فیضان حرم" (مجموعہ کلام) جامعہ دار العلوم الاسلامیہ، لاہور، سن ندارد، ص 6-



شعروادب کی غرض وغایت :

علامہ اقبال، مولانا اشرف علی تھانوی اور علماء و مشائخ پر ان کی ادبی و اصلاحی اثرات کا مفصل جائزہ کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعروادب کی غرض و غایت میں ہماری دونوں شخصیات کے افکار میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ البتہ ایک واضح فرق اور امتیاز پایا جاتا ہے۔ کہ اقبال دنیا کا

مولانا تھانوی روایتی شاعر نہ تھے :

جدید ترین شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ا۔ جب کہ مولانا تھانوی کو روایتی اعتبار سے کسی طرح بھی شاعر نہیں کہا جا سکتا۔ فن شعر اگرچہ ہر دو حضرات کا مقصد نہ تھا لیکن اقبال کے برعکس مولانا نے اس فن پر توجہ ہی نہیں کی وضاحت بھی بیان کی جا چکی ہے کہ اقبال کے پاس بھی شعر کے فنی محاسن کیلئے وقت نہ تھا۔ لیکن بہرحال اقبال نے اپنی شاعری کے آغاز میں شعرگوئی کی روایات کی پابندی کی داغ وغیرہ سے اصلاح لیتے رہے۔ ادھر مولانا کے ہاں اس قسم کی کوئی سرگرمی نظر نہیں آتی ہاں قدرت نے ان کو شعر فہمی اور شعرگوئی کا عمدہ ذوق ودیعت فرمایا تھا۔ جس کا

شعر فہمی اور شعرگوئی کا عمدہ ذوق :

سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ طالب علمی کے ہی زمانے میں ۱۴۱۸ اشعار پر مشتمل مثنوی "زیروبم" لکھ ڈالی۔ علاوہ اردو فارسی میں متعدد اشعار موزوں ہوتے رہے جن کی کچھ تفصیل عرض کی جا چکی ہے۔ شعر فہمی کا ملکہ بھی آپ کو قدرت نے عطا فرمایا تھا۔ حافظ شیرازی کے دیوان اور "مثنوی مولوی معنوی" کی عمدہ اور مفصل شروح فرمائیں۔ اردو فارسی کے نامور شعراء کا کلام زبانی یاد تھا جس کو بے ساختہ اپنی تحریر و تقریر میں استعمال کرتے تھے۔ خواجہ عزیز الحسن مجذوب، بیدل، جگر مراد آبادی اور غالب کو بہت پسند فرماتے۔ جگر مراد آبادی سے خط و کتابت بھی رہتی تھی۔ "اشعار الحکمۃ" کے نام سے پسندیدہ اشعار کا انتخاب بھی شائع فرمایا تھا۔

علامہ اقبال اور مولانا شعر برائے اصلاح کے قائل تھے :

علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کی تمام شعری قومی و اصلاحی شاعری تھی۔ علامہ اقبال نے بالکل واضح الفاظ میں فرما دیا تھا کہ اچھا شعر وہ ہے جو اغراض زندگی کے حصول میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ اور برا شعر وہ ہے جو زندگی کے منافی ہو" اس کی قوت کو کمزور اور پست کرنے والا ہو۔ مولانا تھانوی نے بھی نظم و نثر سے ہی کام لیا ہے۔ یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ مولانا تھانوی کا نظریہ "شعر برائے اصلاح" اور علامہ اقبال کا نظریہ "فن برائے زندگی" ایک ہی نظریہ کے دو نام ہیں۔ دونوں کا مقصد "انسانیت" اور "آدمیت" کی خدمت کرنا ہے۔

ا۔ ڈاکٹر یوسف حسن خان، اقبال اور آرٹ، "مشمولہ" اقبال کا تنقیدی مطالعہ" ص 265۔



"شعر کے مافی نفسہ" کے بارے میں علامہ اقبال اور مولانا تھانوی متفق تھے"

علامہ اقبال اور مولانا تھانوی "فن برائے فن" اور "ہیئت برائے ہیئت. کے نظریات کے مخالف تھے۔ ہر دو حضرات نے اپنی اپنی نظم و نثر میں ان نظریات کا رد کیا ہے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ علامہ نے اپنے ایک مضمون "رسالت مآب کا ادبی تبصرہ" میں امراؤ القیس کی مخالفت اس کے مضامین دیوان کی بنیاد پر کی تھی اسی طرح عنتر عبسی کی تعریف سبب بھی اس کی فکر ہے۔ نہ کہ فن شعر میں تو وہ امراؤالقیس کے معترف تھے۔ اسی طرح حافظ شیرازی کے فن کے قائل ہیں۔ فکر کے مخالف ہیں یہاں یہ اعادہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شاعری کو ایک پردہ قرار دیتے ہیں جس میں وہ اللہ کا پیغام دیتے۔

دوسری طرف مولانا تھانوی "فن شعر" نامی کسی چیز کے سرے سے قائل ہی نہیں ان کے نزدیک اول و آخر شعر میں پوشیدہ پیغام ہے۔ آپ نے جن اشعار کو پسند اور ناپسند فرمایا ہے ان میں اصل چیز شعر کا پیغام ہے اس کا مضمون ہے۔ ان کے اسی ایک شعر سے یہ بات بہت واضح ہو جاتی ہے۔

نہ بہ نظم شاعر خوش غزل نہ بہ نثر تاثیر بے بدل
بغلامی شہ عزوجل و بعاشقی نبی خوشم

مولانا تھانوی کے خلیفہ مولانا محمد شفیع "اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں" کوئی شعر اپنی ذات میں اچھا ہوتا ہے۔ نہ برا اپنے مضمون اور مقصود کے اعتبار سے اچھا بھی ہو سکتا ہے اور برا بھی۔ جو اشعار حکمت و نصیحت یا دین کی نصرت یا کسی جائز مقصد کے لئے کہے جائیں وہ جائز بلکہ موجب ثواب ہیں اور جن میں کوئی خلاف شرع بات ہو یا انسان کو کسی گناہ پر ابھاریں وہ حرام اور ناجائز ہیں۔ یہ دراصل مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے نظریہ شعر کی نہایت واضح صورت ہے۔ پس یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ اقبال اور مولانا تھانوی شعر کے مضمون اور "مافی نفسہ" کے بارے میں بھی ایک ہی نقطہ نظر رکھتے ہیں۔

حاصل بحث :

1- علامہ اقبال اور مولانا تھانوی دونوں شعر کی افادیت و اہمیت کے قائل تھے۔

2- علامہ اقبال نہ صرف "مشرق کے شاعر" بلکہ عالمی حیثیت کے شاعر تھے۔ مولانا شعر کا عمدہ ذوق رکھتے تھے۔ شعر کہہ بھی لیتے تھے لیکن آپ کی شہرت ایک شاعر کے طور پر نہ تھی۔

3- دونوں فن برائے فن کی بجائے فن برائے زندگی یا فن برائے اصلاح کے قائل تھے۔

4- دونوں شعر کی تاثیر پر یقین رکھتے تھے اور قومی و اصلاحی مقاصد کے حصول کے لئے شعر کو مؤثر خیال کرتے تھے۔

5- دونوں مولانا جلال الدین رومی کے "فکر و فن" سے متاثر تھے۔ لیکن

6- حافظ شیرازی کے بارے میں دونوں حضرات میں اختلاف ہے۔ اس حد تک کہ علامہ نے حافظ پر جو اعتراضات وارد کئے ہیں مولانا نے "عرفان حافظ" میں ان کا ازالہ کیا ہے۔ علماء و مشائخ کی اکثریت نے مولانا تھانوی کے موقف کو تسلیم کیا ہے۔

آج فکر اقبال پر تحقیقات تو بہت ہو رہی ہیں لیکن شاید ہی کوئی ادیب و شاعر اپنی عملی فکر میں اقبال کی پیروی کرتا ہو۔ اگرچہ اقبال اپنی ذات میں ایک تحریک کا درجہ رکھتے ہیں لیکن یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی اصل فکر کو ایک منظم تحریک کی شکل میں آگے نہیں بڑھایا گیا۔ ہاں اپنے اپنے مقاصد کے مطابق اس کی تاویلات کا سلسلہ دراز ہے۔

یہاں مولانا تھانوی کو یہ فضیلت اور مقام حاصل ہے کہ ان کی فکر و سوچ سے منسوب، ہزاروں افراد، جماعتیں اور ادارے ان کے کام کو لے کر آگے بڑھ رہے ہیں۔ جہاں ان کی فکریات کی تشریح ہو رہی ہے وہاں اسی نہج پر نئی تحقیقات بھی سامنے آ رہی ہیں۔

رہی بات شعر و ادب کی تو شاہ ولی اللہ، مولانا محمد قاسم نانوتوی، امداد اللہ مہاجر مکی، انور شاہ کشمیری، مولانا تھانوی سے لے کر سید انور حسین نفیس الحسنی [۱] تک کتنے ہی نام ہیں جو نہایت لطیف ذوق کے حامل قرار پاتے ہیں۔ اور اگر اس بحث کو جملہ علماء دیوبند تک پھیلا دیا جائے تو شاید ہی کوئی عالم دین ایسا نکلے گا جو عربی، فارسی اور اردو میں شعر گوئی کا ذوق نہ رکھتا ہو۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان حضرات کے متفرق ادبی کارناموں کو مرتب کیا جائے اور بطریق احسن جدید انداز میں شائع کیا جائے۔ یوں بھی وقت کا تقاضا ہے کہ روایتی گمراہ کن ادب کی بجائے جاندار، مفید اور بامقصد ادب مارکیٹ میں لایا جائے۔ اس ضمن میں مولانا محمد زکی کیفی کی "کیفیات" اور جناب سعود عثمانی کے مجموعہ کلام "قوس" سے تحریک لی جا سکتی ہے۔

۱۔ آپ کی تمام نظمیں، نعتیں، ماہنامہ "الرشید" لاہور، البلاغ، کراچی اور "الخیر" ملتان میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔



باب ششم

"فقہ و اجتہاد"

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی افکار کا تقابلی مطالعہ

"جہاں تک مجھے علم ہے شریعت اسلام کی جو توضیح جناب ابو حنیفہ نے کی ہے۔ ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی۔ اگر مذہب اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے حکماء اور علماء کی یادگاریں قائم کرنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہ اس عزت کا سب سے پہلا حق دار تھا۔"

(اقبال)

"غیر مقلد کہتے ہیں کہ امام صاحب کو کل سترہ حدیثیں یاد تھیں۔ میں نے کہا تم نے ہماری خوشی کو خاک میں ملا دیا اگر تم ان کو سات حدیثیں یاد ہونا بیان کرتے تو ہم کو زیادہ خوشی ہوتی کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے سترہ حدیثوں میں تمام دین کو سمو لیا اور لاکھوں مسائل استنباط کر لئے اس سے بھی زیادہ اور کیا کمال کی دلیل ہو سکتی ہے۔ یہ ذوق سلیم ہی تو تھا جو حق تعالیٰ نے امام صاحب کو عطا فرمایا تھا... یہ سب فضل خداوندی ہے جس پر متوجہ ہو جائے۔"

(تھانوی)

علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کا نظریہ اجتہاد

اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی بحث :

اجتہاد ہمیشہ کی طرح عہد حاضر میں بھی اسلامی دنیا کا اہم ترین مسئلہ ہے اور دلچسپ موضوع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد نہ صرف ایک شدید ضرورت ہے بلکہ مسلمان قوم کی بیداری اور ترقی کا مفید ترین وسیلہ بھی ہے۔ اس کی اہمیت و افادیت اس کے لغوی معانی اور اصطلاحی مفہوم سے بھی عیاں ہے۔ اس کے معنی و مفہوم سے ہی ایک ولولہ کا پیغام اور جوش عمل کی دعوت مترشح ہوتی ہے۔ یہ بات صبر و استقامت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے اور عزم و ہمت کے ساتھ جہد مسلسل کی بھی غماز ہے۔[1] المنجد[2] میں لفظ جہد کے دامن میں اجتہاد کی یہ شرح ملتی ہے "جھد، پوری کوشش کرنا، غمگین ہونا، لاغر ہونا، **جاھد، مجاھدۃ و جھادا** - پوری طاقت لگا دینا، کہا جاتا ہے۔" **جاھدوا فی اللہ حق جھادہ** - اللہ کے راستے میں کوشش کا حق ادا کرو، **تجاھد،** **واجتھد فی الامر** "کسی امر میں کوشش کرنا اور پوری طاقت خرچ کر دینا۔"[3] امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ "الاجتہاد" کے معانی کسی کام پر پوری طاقت صرف کرنے اور انتہائی مشقت اٹھانے پر طبیعت کو مجبور کرنا کے ہیں کہا جاتا ہے کہ "**جھدت لالی واجتھدتہ**" میں نے غور و فکر سے اپنی رائے کو مشقت اور تعب میں ڈالا"[4] ایک دوسری لغت میں اجتہاد کے یہ معانی مذکور ہیں۔

"کوشش کرنا، دل سے سوچ کر بات نکالنا، قرآن و حدیث اور اجماع پر قیاس کر کے شرعی مسائل کا استنباط کرنا، مولانا نے لفظ اجتہاد کو صرف شرعی امور پر محدود نہیں کیا بلکہ عمومی علوم و فنون پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "اب فقہ وغیرہ علوم دینیہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ جس فن میں ماہرین کسی مسئلہ میں حکم لگائے اور اپنے قیاس سے کوئی بات پیدا کرے وہاں بھی اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے۔"[5] یہی وجہ ہے کہ مولانا تھانوی نے "تصوف" میں بے شمار جدتیں اور آسانیاں پیدا فرمائیں آپ خود فرماتے ہیں کہ میں عوام الناس کی سہولت کے پیش نظر اجتہاد سے کام لیتا ہوں۔

1۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، مجتہد، اوصاف و شرائط" (مضمون" مشمولہ سہ ماہی "منہاج" کا "اجتہاد نمبر" جلد ۹ شمارہ ۹۰ ربیع الاول ۱۴۰۳ھ / جنوری ۱۹۸۳ء، ص 145۔

2۔ عام طور پر اس لغت کا مرتب حضرت مولانا مفتی محمد شفیع کو خیال کیا جاتا ہے اس کی ایک وجہ تو غالباً یہ ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اس لغت پر ایک مبسوط مقدمہ تحریر فرمایا ہے۔ جس میں عربی لغت، عربی زبان و ادب کی وسعت، قدیم عربی لغات کے علاوہ "المنجد" کی خصوصیات پر مفصل بحث فرمائی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ کے صاحبزادے مولانا رضی عثمانی نے اس لغت کو اردو میں منتقل فرما کر اپنے ادارے سے شائع فرمایا۔ یہ لغت اول مرتبہ 1960ء میں شائع ہوئی۔ اس کا مصنف لوئیس معلوف ہے مولانا رضی عثمانی نے اس لغت کو عیسائی مذہب کی تبلیغ اور مصنف کے بے جا تعصب سے پاک کر کے استفادہ کے قابل بنایا ہے۔ اسی نسبت سے ایک عام فارسی کو اس مرتب و مصنف کے نام سے آگاہی حاصل نہیں ہو پائی۔

3۔ "المنجد" (عربی اردو) ص 172۔

4۔ "مفردات القرآن" جلد اول، ص 199۔

5۔ مولوی نور الحسن نیر، "نور اللغات" مقبول اکیڈمی، لاہور، جلد دوم، ص 447۔



اردو کی معروف لغت "فیروز اللغات" میں اجتہاد کی یہ تفصیل ملتی ہے۔ "جدوجہد کرنا، کوشش کرنا، ٹھیک راہ ڈھونڈنا، بہت سوچنا، غور و خوض سے کسی مسئلہ کا حل کرنا۔ ایجاد، نئی بات پیدا کرنا، فقہ اسلامی کی اصلاح میں قرآن و حدیث اور اجماع پر قیاس کرکے شرعی مسائل کا اخذ کرنا۔ 1۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر نے اپنا مقالہ "مجتہد" میں اجتہاد کی یہ تعریف لکھی ہے "شریعت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں کسی عمل شرعی کا حکم کا استنباط کرنے میں فقیہ کا اپنی پوری کوشش اس طرح کرنا کہ وہ مزید کوشش کے بارے میں عجز محسوس کرنے لگے" 2۔ مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی نے بھی اپنی گفتگو میں یہی وضاحت فرمائی ہے 3۔ شاہ ولی اللہ نے معرفت اجتہاد کے ضمن میں لکھا ہے۔ "مسائل مشکلا میں سے یہ بھی ہے کہ احکام شرعیہ معلوم کرنے کے لئے قرآن و حدیث میں تتبع کرنے کے چند مراتب ہیں، سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اس کو بالفصل بقوۃ قریب من الفصل اس قدر احکام کی معرفت حاصل ہو جس سے اکثر اوقات میں مستفتین کا جواب دے سکے اس طرح سے کہ اس کے جوابات اکثر ہوں ان مسائل سے جن میں کہ وہ توقف کرتا ہے اور اس معرفت کو اجتہاد کہتے ہیں 4۔ شاہ ولی اللہ اپنے عربی رسالہ "عقید الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں فرماتے ہیں۔ "شریعت کے فروعی احکام کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے دریافت کرنے کیلئے پوری پوری کوشش کرنا اجتہاد کہلاتا ہے" 5۔ مولانا خیر محمد جالندھری نے بھی اپنے "رسالہ" میں عقید الجید کے حوالہ سے یہی معانی نقل کئے ہیں۔ 6۔ ڈاکٹر منیر احمد مغل نے بھی اپنے مقالہ "اجتہاد اور مجتہد" 7۔ کے لغوی مباحث میں اسی حوالہ سے استفادہ کیا ہے۔ مولانا قاری محمد طیب سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند اپنی علمی رجحانات کی وجہ سے عالم اسلام میں منفرد حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ وہ ایجاد و اجتہاد کی بحث میں رقم فرماتے ہیں۔

> "ہاں جس طرح تکوین کے ان منظم اور مرتب مادوں اور علوی و سفلی ذخیروں سے بواسطہ فکر و تدبر سے نئے نئے عجائبات کا اکتشاف کیا جا سکتا ہے اور ان کی چھپی ہوئی طاقتوں کا سراغ لگا کر تمدن کے نئے نئے کارنامے دنیا کو دکھائے جاسکتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں کہ لا تنقضی غرائبہ اسی طرح تشریع کے منظم احکام و مسائل اور قوائد و کلیات کے مخفی علوم و اسرار کا پتہ لگا کر ان سے تدین کے نئے نئے فروعی مسائل، لطائف و ظرائف اور حقائق و معارف پیدا کئے جاسکتے ہیں کہ قرآن کی شان بھی لا تنقضی عجائبہ وارد ہوئی ہے اس تکوینی انکشاف کا نام ایجاد ہے اور تشریعی استخراج کا نام اجتہاد ہے" 8۔

1۔ مولوی فیروزالدین، فیروزاللغات، فیروز سنز، لاہور، 1983ء، ص 69۔

2۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر، "مجتہد" مشمولہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، طبع اول ۱۴۰۵ھ۔ ۱۹۸۵ء، جلد ۱۸ ص 553۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنی اسی تعریف کو "مجتہد اوصاف و شرائط" میں بھی دہرایا ہے۔ منہاج کا اجتہاد نمبر، ص 145۔

3۔ دیکھئے سہ ماہی "منہاج" کا اجتہاد نمبر، ص 237، تا 251۔

4۔ شاہ ولی اللہ، "حجتہ اللہ البالغہ" مترجم مولانا عبدالحق صاحب حقانی، نور محمد اصح المطابع و کارخانہ تجارت، آرام باغ، کراچی، جلد اول، ص 369۔

5۔ شاہ ولی اللہ، "عقد الجید" بحوالہ ارمغان شاہ ولی اللہ، منتخبہ، پروفیسر محمد سرور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، 1988ء، ص 168۔

6۔ مولانا خیر محمد جالندھری، "خیرالارشاد الی التقلید والاجتہاد" مشمولہ "آثار خیر" (تالیفات کا مجموعہ) ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، جمادی الثانی ۱۴۱۵ھ نومبر ۱۹۹۴ء، ص ۱۹۳۔۱۹۴۔

7۔ سہ ماہی "منہاج" لاہور کا اجتہاد نمبر، ص 61،60۔

8۔ مولانا قاری محمد طیب، "اجتہاد اور تقلید" ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت اول، جون 1978ء، ص 13،12۔



لسان العرب سے اقتباس :

اجتہاد اسلامی فقہ کا ایک اہم اصول ہے جس کا مقصد قرآن اور حدیث کی روشنی میں کسی ایسے مسئلے کا حل تلاش کرنا ہے جس کا ذکر قرآن و حدیث میں صراحتاً موجود نہ ہو۔[1] اور اس کی تلاش میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا جاوے۔ نیز مجتہد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی مساعی جمیلہ اخلاص اور تقویٰ پر مبنی ہوں علامہ ابن اسد منظور نے لسان العرب میں اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے ان تمام اجزاء کا احاطہ کیا ہے۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی بحث کو لسان العرب کے ایک اقتباس پر تمام کیا جائے۔

بزل الوسع والمجهود و فی حدیث معاذ اجتهد رای الاجتهاد' بزل الوسع فی طلب الامر' وهو التعال من الجهد الطاقته' والمراد به ردالقضیه التی تعرض للحاکم من طریق القیاس الی الکتاب والسنته' ولم یرو الرای الذی راه من قبل نفسه من غیر حمل علی کتاب او سنته۔ بو عمر و هذا بقلته لایجهدها المال ای لایکثر منهاه و هذا کلا یجهده المال اذا کان یلح علی وعیته واجهدوا اعلینا العداو ة جددا"[2]۔

علامہ ابن منظور نے اجتہاد اور جہاد کو ایک ہی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود[3]۔ جنہوں نے "اقبال کے تصور اجتہاد" پر بڑا دقیق مقالہ تحریر کیا ہے۔ انہوں نے اجتہاد کے مفاہیم کے تجزیہ کے لئے مقالہ محولہ بالا میں دو ابواب اجتہاد کے معانی و مفہوم کی وضاحت میں صرف کیے ہیں وہ اجتہاد کی لغوی بحث میں لکھتے ہیں۔

"اجتہاد کا مادہ "جہد" ہے اس کا باب افتعال ہے "جہد" (جیم پر زبر کے ساتھ) کے معنی کوشش، مشقت اور تکلیف اٹھانے کے ہیں اردو میں اسی مفہوم میں "جدوجہد" کا لفظ بولا جاتا ہے۔ "جہاد" کے لفظی معانی بھی یہی ہیں اور "جہد" (جیم پر پیش) کے معانی طاقت، وسعت اور استطاعت کے ہیں اجتہاد کے معنوں میں دونوں مفہوم شامل ہیں"[4]۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے یہاں اجتہاد کے مفاہیم پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے جس کا اجمال یہ ہے۔

1۔ اردو انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز، ص 53۔

2۔ ابن منظور الافریقی العری، "لسان العرب" نشر ادب الحوزہ، قم، ایران، محرم 1400ھ، الجلد الثالث، ص 135۔

3۔ آپ 1939ء میں پیدا ہوئے۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور سے 1962ء میں ایم اے کیا۔ میکنگل یونیورسٹی کینیڈا سے 1969ء میں ایم اے اور 1973ء میں پی ایچ ڈی کیا۔ اسلام اور سماجی تغیرات ان کا خصوصی موضوع رہا ہے۔ "طلبائے جامعہ کے دینی رجحانات کا جائزہ" "سماجی تغیرات اور نئی ایجادات کے بارے میں دار العلوم دیوبند کے فتاویٰ کا تجزیہ" اور امام شاطبی کا نظریہ مصلحہ اور مقاصد شرعیہ کا مطالعہ" ان کے مقالات کے موضوع رہے ہیں۔ "اقبال کا تصور اجتہاد" اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔" یہ مقالہ 1977ء علامہ اقبال کے افکار پر ایک بین الاقوامی سیمینار میں پیش کیا (اقبال کا تصور اجتہاد)۔ مطبوعات حرمت، راولپنڈی، طبع اول، 1985ء، ص 3)۔

4۔ ایضاً۔ ص 53۔ نیز ملاحظہ فرمایئے اس کتاب کا باب چہارم، ص 112،111۔



1- الاجتہاد اردو میں رائے کے معانی میں استعمال ہوتا ہے یعنی قرآن و حدیث میں کسی مسئلہ کی وضاحت نہ ملنے پر مجتہد اس مسئلہ پر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار کرتا ہے ڈاکٹر خالد مسعود صاحب نے اس ضمن میں حدیث معاذؓ سے استدلال کیا ہے۔[1]

2- اجتہاد قیاس کے معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ امام شافعی نے ان دونوں الفاظ کو مترادف قرار دیتے ہیں۔[2]
علامہ اقبال نے امام شافعی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قیاس کا دوسرا نام اجتہاد ہی ہے۔[3] سید نذیر نیازی نے یہاں یہ حاشیہ تحریر کیا ہے۔ "حضرت امام کہتے ہیں قیاس کیا ہے؟ اجتہاد یا قیاس سے الگ کوئی دوسری چیز؟ میں کہتا ہوں کہ وہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔"[4] اجتہاد اور قیاس کی اس بحث میں ڈاکٹر خالد مسعود کے حواشی[5] بڑے مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔

3- اجتہاد: عقلیت پسندی: یہ معانی زیادہ تر اجتہاد کے مخالفین نے دیئے لیکن بعد میں نادانستہ طور پر بھی اجتہاد کی تعریف "رائے کا آزادانہ استعمال" کی جانے لگی۔ دوسرے مفہوم یعنی قیاس، کی شکل بگڑ کر عقلیت پسندی بن گئی۔ یوں اجتہاد کے معانی۔ عقل کا استعمال" اور اس کی مخالفت عقل دشمنی ٹھہری"[6] اجتہاد کی اس تعبیر کو جدید تعلیم یافتہ لیکن قدرے، اسلامی علوم و فنون اور اصول سے نابلد حضرات نے متعارف کرانے کی سعی بلیغ کی ہے۔ نیز حکومت کے بعض طبقوں نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ مثلاً پاکستان عائلی کمیشن نے لفظ اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے۔ "لفظ اجتہاد کے معانی کوشش کے ہیں اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی قانونی مسئلے پر آزادانہ رائے قائم کرنے کا ہے"[7] لیکن اس سے پہلے خود علامہ اقبال نے بھی اجتہاد کی یہی تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں۔ "لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معانی ہیں کوشش کرنا لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کیلئے کی جائے۔[8] "ذرا آگے علامہ اجتہاد کی درجہ بندی کرتے ہوئے نمبر ا پر تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی کے تصور کو اختیار کرتے ہیں۔[9] یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جدید دانش وروں کا ایک طبقہ اجتہاد کے اس مفہوم

1۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 54 تا 56۔

2۔ ایضاً ص 58،57۔

3۔ "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" ص 274۔

4۔ ایضاً۔

5۔ دیکھئے اقبال کا تصور اجتہاد، ص 59،57۔

6۔ ایضاً۔ ص 61۔

7۔ پروفیسر نیاز عرفان کا مضمون "اقبال اور پارلیمانی اجتہاد" (عالم اسلام کے تجربات کی روشنی میں) مطبوعہ سہ ماہی مجلہ "اقبالیات" لاہور، پاکستان گولڈن جوبلی تقریبات کے سلسلے میں خطبات اقبال پر خصوصی نمبر جلد 37، شمارہ 4، جنوری مارچ 1997ء، ص 145۔

8۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 228۔

9۔ ایضاً۔ ص 229۔



سے اختلاف کرتا ہے اور اس کو ایک غلطی سے تعبیر کرتا ہے۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر نے لکھا ہے "کسی مسئلے میں آزادانہ رائے دینا اور بس یہیں سے غلطی کا آغاز ہو جاتا ہے اور اس غلط بنیاد پر جو عمارت کھڑی ہوتی ہے وہ بھی باطل اور غلط فہمیوں بلکہ غلطیوں کا مجموعہ ہوتی ہے حالانکہ آزادانہ رائے کا تو اجتہاد سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔[1] " اجتہاد میں آزادانہ روش کو دیکھتے ہوئے ہی مولانا اشرف علی تھانوی نے فرمایا ہے کہ "اجتہاد تو آجکل اسقدر سستا ہوگیا ہے کہ ہر شخص مجتہد ہے"[2] مولانا تھانوی کا نظریہ اجتہاد تو انشاء اللہ آرہا ہے یہاں اس قدر بیان کافی ہے کہ "مولانا آزادانہ اجتہاد کے قائل نہیں ہیں اور اس کو "قوت اجتہادیہ" سے مشروط قرار دیتے ہیں"[3]۔

4۔ کہا جاتا ہے کہ چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں اس جملے کی بہترین مثال "توحید و شرک" ہے کہ توحید کی حقیقت شرک نفی میں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر یہ کہا جائے کہ اجتہاد کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے "تقلید" کو

تقلید کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم :

سمجھنا ضروری ہے تو نامناسب بات نہ ہوگی کیونکہ عمومی طور پر اجتہاد کے مفاہیم کو تقلید کے متوازی مفاہیم کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔[4] اس لئے مناسب ہوگا کہ یہاں مختصر طور پر تقلید کے مفہوم سے آگاہی حاصل کر لی جائے۔ مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنی کتاب "تقلید کی شرعی حیثیت"[5] میں لکھا ہے۔

"دین کی اصل اللہ کی اطاعت ہے یہاں تک کہ حضور ﷺ کی اطاعت بھی اس لئے واجب ہے کہ آپ نے اپنے قول و فعل احکام الٰہی کی ترجمانی کی ہے۔ لہٰذا جو اللہ رسول کے سوا کسی کو مستقل بالذات مطاع سمجھے وہ یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے۔[6] قرآن و سنت میں بعض احکام بالکل واضح ہیں ان میں کسی کی تقلید کی ضرورت نہیں ہے۔[7] لیکن بعض احکام ایسے ہیں جن میں کوئی ابہام یا اجمال پایا جاتا ہے۔ اور کچھ ایسے بھی ہیں جو قرآن میں ہی کسی دوسری آیت یا کسی دوسری حدیث میں متعارض معلوم ہوتے ہیں۔[8] بس ان اختلافی، فرائی اور رفع تعارض احکام کیلئے تقلید ضروری ہے۔[9]

1۔ "مجتہد، اوصاف و شرائط" مشمولہ سہ ماہی "منہاج" لاہور کا اجتہاد نمبر، ص 146۔

2۔ الاضافات الیومیہ، حصہ اول، ص 150۔

3۔ مولانا اشرف علی تھانوی، "الاقتصاد فی التقلید و اجتہاد" ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت اول، فروری 1985ء، مقصد سوم، ص 21۔

4۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 64۔

5۔ اس کتاب کا محرک دراصل تقی عثمانی صاحب کا ایک مضمون تھا جس کو آپ نے جناب ماہر القادری کی فرمائش پر ان کے رسالہ "فاران" کراچی کیلئے 1963ء میں تصنیف فرمایا تھا۔ یہ مضمون مئی 1963ء کے "فاران" میں شائع ہوا۔ جہاں اس کی تعریف ہوئی وہاں تنقید کے بھی کئی انداز سامنے آئے۔ جن میں ایک قابل ذکر تنقید معروف اہلحدیث عالم (غیر مقلد) "مولانا محمد اسمٰعیل سلفی گوجرانوالہ کے قلم سے سرزد ہوئی۔ موصوف کا مضمون "مسئلہ تقلید پر تحقیقی نظر" کے عنوان سے "الاعتصام" نامی ہفت روزہ میں تیرہ اقساط میں شائع ہوا۔ بعد ازاں یہ کامل مقالہ مولانا سلفی کی کتاب "تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی" مکتبہ نذیریہ چیچہ وطنی ۱۳۸۸ھ / ۱۶ جون ۱۹۶۹ء میں شامل ہوا۔" مولانا تقی عثمانی نے اس رد عمل کی اضطراب کا سامنے تو نہ کہا البتہ اپنے "فاران" والے مضمون میں چند مفید اضافے فرما کر اس کو ایک مستقل کتاب کی شکل میں شائع کر دیا۔ جو تقلید پر عام فہم اور عمدہ کتاب تصور کی جاتی ہے۔ مکتبہ دار العلوم کراچی سے شائع ہوئی۔

6۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 7۔

7۔ ایضاً۔

8۔ ایسے تمام احکام کی شرح کے لئے ملاحظہ مولانا تقی عثمانی کی محولہ بالا کتاب صفحات 8 تا 14۔

9۔ ایضاً۔ ص 16

ان حالات میں قرآن و سنت کے احکام اور ان کی تشریح و تفسیر کے لئے آئمہ مجتہدین کی طرف رجوع کرنے اور ان پر اعتماد کرنے کا نام تقلید ہے۔ لہٰذا تقلید کرنے والے کو یہ الزام نہیں دیا جا سکتا کہ وہ قرآن و سنت کی بجائے آئمہ مجتہدین کا اتباع کر رہا ہے۔ [1] تقلید پر غیر مقلدین کا یہ اعتراض بہت عام ہے۔ مولانا تھانوی نے اپنی کتاب "الاقتصاد فی التقلید و اجتہاد" کے مقصد ششم میں ان حضرات کے پچیس اعتراضات کا مدلل جواب دیا ہے۔ [2] مولانا تقی عثمانی نے حضرت تھانوی کی اس کتاب سے جابجا استفادہ کیا ہے۔ آپ نے تقلید کی "شرعیت" [3] کو قرآن و حدیث اور آثار صحابہ ﷺ سے ثابت کیا ہے۔ [4] تقلید آئمہ مجتہدین کا اصل مقصد دین کی حفاظت اور قرآن و حدیث پر بہ سہولت عمل کرنا ہے۔ [5] مولانا خیر محمد جالندھری نے آئمہ سے تقلید کی تعریف نقل کرنے کے بعد حاصل یہ بیان کیا ہے۔ "مجتہد کے قول و فعل کو معلوم کر کے محض حسن ظن و عقیدت کی بناء پر عمل کرے اور تسلیم و عمل کے وقت مجتہد کی دلیل کی فکر نہ کرے اور نہ اس سے دلیل طلب کرے۔ خواہ بعد میں دینی دلیل معلوم ہو جائے یا اپنے مطالعہ و تجسس سے اس مسئلہ کے متعلق بہت سے دلائل معلوم ہو جائیں یہ تقلید کے معانی نہیں ہے۔ [6] مولانا نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ تقلید معرفت دلیل کے منافی نہیں ہے۔ [7] معرفت دلیل کی موجودگی میں تقلید جہالت نہیں ہے بلکہ علم کی مترادف بن جاتی ہے۔ دراصل تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے یہ دونوں لفظ مترادف نہیں۔ [8] مولانا محمد یوسف لدھیانوی حالات پر نظر رکھتے ہیں۔ "تقلید کو عین تقاضائے عقل و فطرت کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ [9] حضور اور صحابہ ﷺ کے زمانے میں بھی یہ دستور تھا۔ ناواقف اور عامی لوگ اہل علم سے مسائل پوچھتے اور ان کے فتویٰ پر بغیر طلب دلیل عمل کرتے تھے اور اسی کو تقلید کہا جاتا ہے۔ گو تقلید کا لفظ اس وقت استعمال نہ ہوتا تھا مگر تقلید کے معانی پر لوگ اس وقت بھی عمل کرتے تھے۔ سو آپ اب بھی اس کا نام تقلید نہ رکھئے "اقتداء اتباع" رکھ لیجئے۔ [10] مولانا خیر محمد جالندھری نے اس مسئلہ پر

1۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 15۔ 2۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 55 تا 83۔

3۔ اس موضوع پر علماء دیوبند نے قابل قدر کام کیا ہے۔ مولانا خیر محمد جالندھری کے ایک مضمون کا ذکر ہو چکا ہے اس موضوع پر آپ کی کتاب "خیر التنقید فی سیر التقلید" بہت مفید ہے۔ یہ کتاب مکتبہ خیر المدارس، ملتان سے متعدد بار شائع ہوئی ہے۔ مولانا سرفراز صفدر کی کتاب "الکلام المفید فی اثبات التقلید" نہایت مفصل اور تحقیقی کتاب ہے۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب نے اپنی کتاب "اجتہاد اور تقلید" میں علمی انداز میں مسئلہ پر زیر بحث پر گفتگو فرمائی ہے۔ مولانا بشیر احمد قادری کی کتاب "تاریخ تقلید اور مسلک امام اعظم" مطبوعہ امام اعظم اکیڈمی فقیروالی، بہاولنگر بھی معلومات افزاء کتاب ہے مصنف نے اس کتاب میں شاہ ولی اللہ کی کتب سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔

4۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 35،25،16۔

5۔ مولانا خیر محمد جالندھری، خیر التنقید فی سیر التقلید، مکتبہ خیر المدارس، ملتان، اشاعت، پنجم، مارچ 1986ء، ص 12۔ (مولانا جالندھری کے مضامین و کتب کے مجموعہ کا نام "آثار خیر" ہے جو ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان سے 1994ء میں شائع ہوئی)۔

6۔ ایضاً۔ ص 21۔ 7۔ ایضاً۔ ص 22۔ 8۔ ایضاً۔ ص 21۔

9۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی، اختلاف امت اور صراط مستقیم "(نزاعی مسائل میں مسلک اعتدال)" مکتبہ مدینہ، لاہور، سن ندارد، حصہ اول، ص 26۔

10۔ ایضاً۔ ص 29۔



مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا ثناء اللہ امرتسری کے حوالہ سے عمدہ اور سیر حاصل گفتگو فرمائی ہے۔[1] مولانا اسمٰعیل سلفی نے بھی لکھا ہے کہ "تقلید بلا دلیل اطاعت اور اقتداء کا نام ہے"[2] تقلید و اجتہاد کی اس بحث سے مقصد یہ تھا اجتہاد اور تقلید کے ربط کو بیان کیا جائے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہاد ہو گا وہاں تقلید ہوگی۔ پہلے اجتہاد پھر تقلید دونوں ضروری ہیں۔ مولانا قاری محمد طیب نے ارقام فرمایا ہے۔ "امت میں اگر اجتہاد ضروری ہے تو تقلید بھی ضروری ہے"[3] یہی بات یوں بھی

قرآن کریم اور اجتہاد:

کہی جاسکتی ہے کہ اجتہاد ہوگا تو امت میں نظم اور تقلید کے اسباب پیدا ہو جائیں گے۔ اور ترتیب یہ ہوگی کہ غیر مجتہد، مجتہد کی پیروی کریں گے۔[4] قاری محمد طیب صاحب نے اس بارے میں بڑی دقیق بحث کی ہے وہ اجتہاد کی مشروعیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔ "اگر اہل اجتہاد کی تقلید جائز نہ ہو تو اجتہاد کا حجت شرعیہ ہونا لغو ہو جائے اور اس آیت کے کوئی معنی ہی باقی نہ رہیں۔"[5] "**فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون**"[6] مولانا تقی عثمانی صاحب نے بھی اس آیت سے تقلید کا وجوب ثابت کیا ہے تو اجتہاد درجہ اولیٰ میں ثابت ہوا۔ فرمایا اگر تمہیں علم نہ ہو اہل ذکر سے پوچھ لو۔ ہاں "اہل الذکر کی تشریح میں تفصیل ہو سکتی ہے۔ جس کا ذکر مولانا تقی عثانی نے بھی کیا ہے لیکن اصل مادہ یہ ہے کہ اہل الذکر سے علماء اہل کتاب یا وہ اہل کتاب جو حضور ﷺ کے زمانے میں مسلمان ہوئے غرض کوئی ہوں لیکن ان کی طرف رجوع کرنے کا حکم ذاتی ناواقفیت کی بنا پر دیا گیا ہے۔ اور یہی تقلید ہے کہ جو لوگ خود علم نہ رکھتے ہوں وہ اہل علم کی طرف رجوع کریں۔[8] اور اگر اس آیت کے ذیل میں مولانا خیر محمد جالندھری کی تفسیر کو مان لیا جائے تو مسئلہ اور زیادہ آسان ہو جاتا ہے۔ "اہل الذکر" کی تفسیر "اہل استنباط" کے طور پر کی ہے ذکر سے مراد افراد مسائل جزئیہ شرعیہ ہیں اور اس کی طرف اضافت اختصاص کیلئے ہے۔ معانی یہ ہوئے کہ جو لوگ مسائل جزئیہ کو قرآن و حدیث سے اخذ کر سکتے ہوں ان سے دریافت کر کے عمل کیا کرو اور وہ آئمہ مجتہدین ہیں۔"[9]

1۔ خیر التنقید فی سیر التقلید، حاشیہ ص 22۔

2۔ مولانا اسمٰعیل سلفی، تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی، ص 122۔

3۔ اجتہاد اور تقلید، ص 53۔

4۔ ایضاً۔

5۔ ایضاً۔ ص 54۔

6۔ سورہ النحل، آیت 43۔

7۔ مولانا تھانوی اور مولانا مودودی نے "اہل الذکر" سے علماء اہل کتاب لیا ہے۔ بیان القرآن، مکتبہ الحسن، لاہور، سن ندارد، جلد ۲ ص 167، نیز ملاحظہ فرمائیں تفہیم القرآن ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اشاعت پنجم، 1985ء، جلد دوم، ص 543۔

8۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 25،24۔

9۔ خیر التقلید فی سیر التقلید، ص 42۔



قرآن کی ایک دوسری آیت یاایھا الذین امنو اطیعو اللہ و رسول و اولی الامر منکم "[1] میں لفظ " اولی الامر منکم کی دو تفسیریں مذکور ہیں۔ اس سے مراد مسلمان حکام ہیں یا پھر فقہا مراد ہیں مولانا تقی عثمانی حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، امام رازی اور امام ابو بکر حصاص وغیرہ کے حوالہ یہ ثابت کیا ہے کہ اس سے مراد "علماء فقہا" ہیں۔[2] یہاں مولانا خیر محمد جالندھری نے اولی الامر کی جو تفسیر بیان کی ہے۔ وہ قول فیصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ آپ نے " اولی الامر " کی شرح "اہل استنباط" کی فرمائی ہے۔ جس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ہاں یہ یاد رہے کہ "اولی الامر" کی تفسیر میں جو علماء و فقہا کا لفظ آیا ہے اس سے مراد صرف مجتہدین ہیں اس لئے کہ دوسری آیت میں "اولی الامر" کی تفسیر اہل استنباط کی وارد ہوئی ہے اور وہ خاص علماء مجتہدین ہی ہوا کرتے ہیں"[3]

والو ردوہ الی الرسول والی اول الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم"[4]

یہاں "الذین یستنبطونہ کی تفسیر "مجتہد علما" کی نکلتی ہے۔[5] مولانا تھانوی نے بھی **مستنبطین** کو "اہل بصیرت" سے تعبیر کیا ہے۔[6] اسی طرح مولانا مودودیؒ کے نزدیک اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جو "صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں [7] اجتہاد و استنباط کا مقصد بھی صحیح نتیجہ اخذ کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے۔ صاحب بصیرت ہی سزاوار ہیں اس کام کے ڈاکٹر محمود الحسن عارف اس آیت کی شرح میں رقمطراز ہیں۔ اس آیت میں گو لفظ "استنباط" استعمال ہوا ہے مگر چونکہ اجتہاد اور **استنباط** کا دائرہ کار قریب قریب ہے اس لئے گویا یہاں یہ بات کہی گئی ہے کہ کوئی بھی مسئلہ ہو اسے اپنے نبی کریم اور مومنوں کے روساء کے پاس لانا چاہیے تاکہ وہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں اسی مفہوم کو اجتہاد کہا جاتا ہے۔"[8] ان دونوں آیات کے مفہوم کو یکجا کر کے غور کریں تو یہ نہ صرف ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہیں بلکہ ان سے اجتہاد کا ثبوت اور تقلید کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔ قرآن حکیم کی ایک اور آیت ملاحظہ ہو۔

1۔ سورۃ النساء، آیت 59۔

2۔ دیکھئے تقلید کی شرعی حیثیت، ص 18،17،16۔

3۔ خیر التقید فی سیر التقلید، ص 34۔

4۔ سورۃ النساء، آیت 83۔

5۔ مفصل بحث کیلئے ملاحظہ ہو خیر التقید فی سیر التقلید، ص 34 تا 37 نیز دیکھئے تقلید کی شرعی حیثیت، ص 20،19۔

6۔ بیان القرآن، جلد اول، ص 312 (حاشیہ)۔

7۔ تفہیم القرآن، جلد اول، ص 377۔

8۔ ڈاکٹر پروفیسر محمود الحسن عارف، "پارلیمنٹ اور اجتہاد" (مضمون) ماہنامہ "الحسن" لاہور، جلد 7 شمارہ 2، ۱۴۱۳ھ، اگست 1992ء، ص 38۔



فلولا نفر من کل فرقتہ منھم طائفتہ لیستفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم لعلھم یحذرون"[1]۔ اس آیت میں "تفقہ فی الدین" کی تعلیم ہے جو اجتہاد استنباط کا راستہ ہے۔ مولانا تقی عثمانی فرماتے ہیں۔

"اس آیت میں اس بات کی تائید کی گئی ہے کہ مسلمانوں میں تمام افراد کو جہاد وغیرہ کے کاموں میں مشغول نہ ہو جانا چاہیے بلکہ اس میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو اپنے شب و روز "تفقہ" (دین کی سمجھ) حاصل کرنے کیلئے وقف کردے اور اپنا اوڑھنا بچھونا علم کو بنائے (یعنی استخراج احکام کا کام کرے) تاکہ یہ جماعت ان لوگوں کو احکام شریعت بتلائے جو اپنے آپ کو تحصیل علم کے لئے فارغ نہیں کرسکتے"[2]۔ پس اس آیت اجتہاد و تقلید دونوں ثابت ہوئے یعنی ایک جماعت اجتہاد کرے اور جو ایسا نہ کرسکے وہ تقلید کرے۔

اجتہاد اور حدیث :

قرآن کی طرح بہت سی احادیث سے بھی اجتہاد و تقلید کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال نے ہر دو ماخذ سے استدلال کیا ہے علامہ اقبال نے اپنے خطبہ الاجتہاد میں اجتہاد کی تعریف کے بعد اس کی بنیاد آیت "الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا"[3]۔ پر رکھی ہے بعد ازاں حدیث معاذؓ کو دلیل کے طور پر لائے ہیں۔ علامہ نے اس روایت سے اجتہاد کا جواز ثابت کیا ہے۔ جب کہ مولانا تھانوی نے اسی روایت سے اجتہاد اور تقلید کو ثابت کیا ہے۔ جس کی تفصیل مولانا کے نظریہ اجتہاد کے ذیل میں آرہی ہے۔ یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ احادیث میں اجتہاد اور تقلید کی جو وجوبیت وارد ہوئی ہے۔ مولانا تھانوی کے مولانا تقی عثمانی، مولانا خیر محمد جالندھری، مولانا سرفراز صفدر نے اپنی اپنی کتب میں صراحت سے بحث فرمائی ہے۔ آئندہ اس موضوع پر چند حوالہ جات کی ایک فہرست مرتب کی گئی ہے مطلوبہ مباحث کیلئے مذکورہ کتب کا ملاحظہ کیا جائے یہاں آپ کو صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے زمانوں میں اجتہاد اور تقلید کے ثبوت بھی ملیں گے۔

فقہ و اجتہاد کی ضرورت و اہمیت :

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کیلئے جو نظام زندگی متعین کیا ہے اس کا نام دین اسلام ہے۔ "ان الدین عند اللہ الاسلام"[4]۔ مزید صراحت فرمائی کہ اس دین کے سوا کوئی دوسرا دین بھی قابل قبول نہیں ہے۔ ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ"[5]۔ اس دین کی ایک بہت بڑی صفت یہ بیان فرمائی کہ یہ کامل ترین دین ہے "الیوم اکملت لکم دینکم"[6]۔ ان آیات کا منشاء یہ ہے کہ اسلام مکمل کامل ترین دین ہے اور قیامت تک کے مسائل

1۔ سورۃ توبہ، آیت 122۔

2۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 22۔

3۔ سورۃ العنکبوت، آیت 69۔

4۔ سورۃ آل عمران، آیت 19۔

5۔ سورۃ آل عمران، آیت 85۔

6۔ سورۃ المائدہ، آیت 3۔



خواہ ان کا تعلق سیاست سے ہو، معاشرت سے ہو، معیشت سے ہو، اخلاقیات یا زندگی کے کسی بھی شعبہ سے ہو۔ ان تمام مسائل کو اسلام کے مطابق حل کیا جائے گا۔ دین تو قوموں کیلئے کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مسئلہ امت مسلمہ کیلئے ہے کہ وہ نت نئے مسائل کو دین اسلام کی روشنی میں کیسے حل کرے؟ یہ امر ہر دور میں امت کی فکر کا ایک ناگزیر حصہ رہا ہے اور رہے گا۔ چنانچہ مولانا شاہ محمد جعفر پھلواری فرماتے ہیں۔

"زمانہ ہمیشہ آگے بڑھتا جائے گا اور پھر ہر دور میں نئے نئے مسائل زندگی پیدا ہوتے جائیں گے جو قوم ان مسائل کو اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق حل نہیں کرے گی وہ زمانے کی دوڑ میں پیچھے رہ کر ختم ہو جائے گی۔ صحیح معنوں میں زندہ قوم وہی ہوگی جو "مجتہد" ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم اپنے دور کے نت نئے مسائل کو سمجھے اور عصری تقاضوں کے مطابق ان کو حل کرے"[1]۔

اقبال کا تصور اجتہاد :

برصغیر میں احساس سب سے پہلے علامہ اقبال کو ہوا یا کم از کم اس احساس کا اظہار علامہ اقبال نے کیا کہ "اسلام کی تحریکیت و ابدیت کے لئے اجتہاد ایک ناگزیر ضرورت ہے"[2]۔ لیکن ان سے ذرا پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ علامہ کے نزدیک اجتہاد کے معانی و مفہوم کیا تھے نیز یہ کہ اس سے ان کا مقصد کیا تھا اور انہوں نے اپنے خطبہ میں اس سے کیا مراد لیا ہے؟ علامہ اقبال نے اپنے "خطبہ الاجتہاد" میں اجتہاد کی تین تعریفیں کی ہیں۔

1- اجتہاد اصولی حرکت ہے[3]۔ علامہ فرماتے ہیں۔ "اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب اجتہاد ہے۔[4]۔ -

2- اجتہاد آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام ہے علامہ نے فقہ اسلامی کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا۔ "وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کیلئے کی جائے۔[5]۔

3- اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام ہے علامہ نے اجتہاد کی درجہ بندی کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ "تشریح یا قانون سازی میں مکمل آزادی، جس نے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا۔[6]۔ اس کے فوراً بعد علامہ کے صراحت فرمائی ہے کہ وہ اس خطبے میں اپنا دائرہ بحث اجتہاد کی شق اول تک ہی محدود رکھیں گے۔ یعنی قانون سازی

1۔ مولانا شاہ محمد جعفر پھلواری، "اجتہادی مسائل" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، 1983ء، ص 18۔

2۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، "اجتماعی اجتہاد۔ ضرورت و طریقہ کار" ماہنامہ "ترجمان القرآن" لاہور، جلد 122، شمارہ 4۔ اپریل 1996ء، ص 39۔

3۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے ماہرین اقبال نے آپ کے تصور اجتہاد پر لکھتے ہوئے "علامہ اقبال اور اصول حرکت" ہی کو عنوان بنایا ہے۔ مثلاً پروفیسر محمد منور نے "اقبالیات" جنوری۔ مارچ 1988ء کے خصوصی شمارہ جو اقبال کی پچاسویں برسی کے موقعہ پر شائع ہوا۔ اس میں پروفیسر صاحب نے عنوان مذکور سے ایک دقیق مقالہ تحریر فرمایا۔

4۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 228۔

5۔ ایضاً۔

6۔ ایضاً۔ ص 229۔



میں کامل آزادی تک [1]۔ لیکن اس سب کے باوجود اقبال افکار کی مطلق آزادی کے قائل نہ تھے۔ خصوصاً عام افراط کے لئے دراصل ان کا اصل مقصد فقہ اسلامی کی "تشکیل نو" کرنا تھا۔ [2]۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے خطبات کے ترجمہ کیلئے اردو میں "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کا نام تجویز کیا [3]۔ وہ جہاں کہیں بھی تقلید کی مذمت کرتے ہیں اسی تشکیل نو کے پس منظر میں کرتے ہیں اور جب وہ اجتہاد کی بات کرتے ہیں تو بھی ان کے پیش نظر یہی "تشکیل جدید" ہوتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے 1904ء کے ایک مضمون "قومی زندگی" [4]۔ میں فقہ اسلامی کی تجدید کو وقت کی سب سے بڑی ضرورت قرار دیا۔ غالباً یہ پہلی دفعہ تھا کہ علامہ نے اسلامی فقہ کی تشکیل نو کے بارے میں اپنے خیالات کا کھل کر اظہار کیا۔

"اگر موجودہ حالات زندگی پر غور کیا جائے تو جس طرح ہمیں اس وقت تائید اصول مذہب کیلئے ایک جدید علم الکلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کیلئے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے خوائے **عقلیہ و متخیلہ** کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور کے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مصنف پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شائد ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے۔" [5]۔

اگر غور کیا جائے تو اقبال نے 1904ء کے بیان میں ہی اپنا تصور اجتہاد اور طریقہ کار وغیرہ کا اظہار کر دیا تھا۔ اور نہایت مربوط انداز میں کی گئی گفتگو سے ملاحظہ فرمایئے اول آپ نے بڑے جامع انداز میں اسلامی فقہ کی تشکیل نو کی ضرورت پر زور دیا ہے پھر اس امر کو کھولا ہے۔ کہ تشکیل کون کرے۔ پھر اس کیلئے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت کا احساس دلایا ہے۔ بعد ازاں کام کی ممکنہ مشکلات کے پیش نظر اس کو فقہا کی ایک جماعت کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ قومی زندگی 1904ء میں لکھا ہے اسی زمانہ میں آپ کے خیالات نظم میں بھی در آتے ہیں۔ چنانچہ 1905ء کے زمانے کی ایک غزل میں اقبال کا یہ شعر تقلید کی نفی [6]۔ میں نئی راہ تلاش کرتا نظر آتا ہے۔

1۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 229۔

2۔ "تشکیل نو" کی اصطلاح اور علامہ کے ان اشارات کی مفصل شرح کے ملاحظہ فرمائیں ڈاکٹر خالد مسعود کی کتاب "اقبال کا تصور اجتہاد"، ص 212 تا 158۔

3۔ دیکھئے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا مقدمہ از سید نذیر نیازی، ص 5۔

4۔ یہ مضمون اردو زبان میں لکھا گیا۔ اور شیخ عبد القادر کے معروف اردو مجلّہ "مخزن" میں اکتوبر، نومبر 1904ء کے دو شماروں میں شائع ہوا۔ اس وقت علامہ گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر تھے۔ اور یورپ میں گئے تھے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ انگلستان جانے سے پہلے بھی اسلام اور مسلمانوں کے مسائل سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس کا ایک بہت بڑا ثبوت آپ کی پہلی نثری "تصنیف علم الاقتصاد" ہے۔ جو 1903ء میں لکھی گئی۔ اس کتاب کو برصغیر میں معاشیات کی اولین کتب میں شمار کیا جاتا ہے۔ (دیکھئے ممتاز حسن کے پیش لفظ "علم الاقتصاد" ص 1۔

5۔ "قومی زندگی" مشمولہ مقالات اقبال، ص 91۔

6۔ شارح اقبال "غلام رسول مہر" نے لکھا ہے کہ اس شعر میں مطلق نفی نہیں کی گئی۔ (مطالب بانگ درا، ص 114)۔



تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے [1]

یہاں اس شعر سے مقصود تقلید کی مذمت کرنا نہیں ہے بلکہ اجتہاد کی طرف اقبال کے رجحان کی پیش قدمی اصل مقصد ہے اقبال کی نظر میں فقہ و اجتہاد کی اہمیت اور دلچسپی کا اندازہ ان خطوط سے بھی ہوتا ہے جو آپ نے وقتاً فوقتاً سید سلیمان ندوی کو تحریر فرمائے۔ ان خطوط کا سلسلہ 18 اگست 1924ء سے اپریل 1926ء تک دراز ہے۔ [2] علامہ نے ان خطوط میں بالواسطہ بلاواسطہ فقہ و اجتہاد ہی کو موضوع بنایا ہے۔ [3] مثلاً 18 اگست 1924ء کو لاہور سے لکھے جانے والے خط میں مسلمانوں کے نظریہ مالیات کے بارے میں استفسار ہے۔ نیز یہ سوال بھی کیا ہے کہ کیا اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے۔ [4] اگلے دن ہی یعنی 19 اگست 1924ء کو رقمطراز ہوئے ہیں۔ "تخصیص و تعمیم احکام کا جہاں تک تعلق ہے اس خط کے جواب کی زحمت گوارا نہ فرمایئے۔ کیونکہ قاضی شوکانی کی "ارشاد الفحول" سے اس کا حال مجھے معلوم ہو گیا ہے۔ البتہ باقی حصہ خط کا جواب ضرور عنایت فرمایئے۔ [5] 18 اگست 1924ء کے ان خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال اس بحث میں کس قدر مشغول اور منہمک تھے کہ چند گھنٹے پہلے جو حوالہ سید سلیمان ندوی سے پوچھ رہے تھے جب مل جاتا ہے تو سید صاحب کو فوراً اس کی اطلاع دینا ضروری خیال کیا۔ لیکن اس کے باوجود سید ندوی نے نص کی تخصیص و تعمیم کے بارے میں آپ کے خط کا جواب دیا تو علامہ نے صحابہ ؓ کے اجماع کے بارے میں تین سوالات [6] اٹھائے۔ یہ خط آپ نے 27 اگست 1924ء کو لاہور سے تحریر کیا۔ 16 اکتوبر 1924ء کو لاہور سے وجوب وحی اور محبت وحی کے بارے میں سوال کیا۔ [7] اس کے بعد لاہور ہی سے 18 مارچ 1926ء ایک طویل مراسلہ تحریر کیا جس سے علامہ کی فقہ و اجتہاد سے دلچسپی کا بھرپور ثبوت ملتا ہے۔

"اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اس بحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی ہے۔ جو میری نظر سے گزری ہے مگر افسوس ہے کہ بہت مختصر ہے اور جن پر بحث کی ضرورت ہے مصنف نے ان کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اگر مولانا شبلی زندہ ہوتے تو ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ موجودہ صورت حال سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا۔ [8]

---

[1] کلیات اقبال، (اردو)، ص 107۔

[2] اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ بعد ازاں علامہ نے سید سلیمان ندوی سے استفادہ ترک کر دیا بلکہ یہ سلسلہ آخری وقت تک چلتا رہا مثلاً 7 مارچ 1928ء کو علامہ نے "لاتسبوا الدھر" کے بارے میں حکمائے اسلام کی رائے دریافت کی ہے۔ (کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 690)۔

[3] سید سلمان ندوی سے اقبال کے استفسارات پر ایک نظر

یہ وہ سوالات ہیں جو آپ نے گاہے بگاہے سید ندوی کی خدمت میں ارسال کئے اور آپ نے بعض کا جواب دیا۔ ان کی فہرست سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو "فقہ اجتہاد" کے باب سے کس قدر دلچسپی تھی۔

1۔ اسلامی ریاست کے امیر کے اختیارات کیا ہیں۔ کیا امیر بعض شرعی اجازتوں کو ملتوی کر سکتا ہے۔

2۔ کیا متعہ حضرت عمر ؓ سے پہلے رائج تھا۔ کیا حضرت عمر ؓ نے ہی اسے منسوخ کیا؟ کیا آج کا کوئی امیر بھی اس مسئلے کے متعلق ایسا کرنے کا مجاز ہے؟

3۔ کوئی امام موجودہ سیاست عالم کی جدید تشکیل کا متحمل ہو سکتا ہے؟

4۔ کیا امام جرائم کی تعزیر (قرآن) کے بارے میں کوئی رائے دے سکتا ہے۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

5- کیا نماز تواتر عمل کی مثال ہے۔

6- احکام میں توسیع اختیارات امام کے اصول کیا ہیں؟ کیا وہ توسیع و تجدید کر سکتا ہے؟

7- قرآن کے نزدیک زمین کا مالک کون ہے؟ فقہا کی رائے کیا ہے؟

8- اگر کوئی اسلامی ملک روس کی طرح زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟۔

9- کیا اس بارے میں امام کی رائے چلے گی۔

10- کیا نکاح و طلاق بھی ارتفاقات میں سے ہیں؟

11- اسلام کے احکام وراثت کے بارے میں ترکوں میں سے بعض نے اعتراض کیا ہے؟ کیا فقہا قدیم نے بھی اس بارے میں کچھ لکھا ہے۔ کیا یہ حصص ازلی و ابدی ہیں؟ یا حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

12- وحی کی بنیاد پر قرآن و حدیث میں کیا فرق ہے جب کہ دونوں حجت ہیں۔

13- کیا فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔

14- کیا تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہ ﷺ ہی کر سکتا ہے یا مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں؟۔

15- کوئی ایسا حکم بھی ہے جو صحابہ ﷺ نے نص قرآن کے خلاف (بہ ترمیم) نافذ کیا ہو۔

16- مستشرق گینز نے لکھا ہے کہ اجماع امت نص کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اس کے متعلق کبھی امکان پیدا ہوا اس کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے۔

17- کیا ہر اسلامی ملک اپنا امام الگ مقرر کر سکتا ہے؟۔

18- امام کے مشورہ کی کیا اہمیت ہے۔

(ڈاکٹر سید عبداللہ "مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ" بزم اقبال، لاہور، طبع اول، جون 1984ء، 147 تا 148)۔ انہیں استفسارات کی تفصیل کے ملاحظہ فرمائیے۔ "زندہ رود" حصہ سوم، باب 16، 573،567) ان استفسارات کے بارے میں یہ بات لائق توجہ ہے کہ یہ علامہ نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ سے پہلے مرتب کئے۔ اور ان کا سلسلہ 18 اگست 1924ء کو شروع ہوا۔ اس بات کا امکان بھی ہے کہ آپ نے 13 دسمبر 1924ء میں حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج، لاہور میں انگریزی زبان میں جو خطبہ "اسلام میں اجتہاد" کے عنوان سے پڑھا تھا۔ اس کی تیاری کیلئے یہ سوالات مرتب فرمائے ہوں۔ بہرحال یہ بات یقینی ہے کہ آپ نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے تمام خطبات میں خصوصاً خطبہ "اجتہاد" کی تشکیل و ترتیب میں ان سے بھرپور فائدہ اٹھایا ہے۔

4ـ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 533۔

5ـ ایضاً۔ ص 535۔

6ـ ایضاً۔ ص 540،539۔

7ـ ایضاً۔ ص 552۔

8ـ ایضاً۔ ص 628،627۔



اسی سے متصل علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی کو یہ خبر بھی دی ہے کہ انہوں نے اجتہاد پر ایک رسالہ لکھا تھا مگر چونکہ وہ بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہ تھے اس لئے اس کو شائع نہیں کیا۔[1] اس رسالہ کے بارے میں آپ نے 2 ستمبر1925ء کو صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کو لکھا۔ "کہ میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا ہے لیکن یہ مضمون اسقدر آسان نہیں جیسا کہ میں نے اسے ابتداء میں تصور کیا تھا فی الحال یہ مضمون اس قابل نہیں ہے کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اب انشاء اللہ اسے ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان ہوگا۔ "Islam as I Understand it" یہ ایک طویل خط ہے جس میں آپ نے اجتہاد کے بند ہونے اور اسلامی فقہ "Juresprudence" کی تشکیل جدید پر بہت زور دیا ہے۔ اس خط کا آخری اقتباس لائق توجہ ہے۔ علامہ لکھتے ہیں۔

مجدد اسلامی نبی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم :

"میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس" پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریبا تمام ممالک اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کیلئے لڑ رہے ہیں، یا قوانین اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں۔ مگر افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانہ کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاؤاللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا ہی منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کی نظیر ناممکن ہے غرض کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔[2]

اسلام کا سب سے اہم مطالبہ :

غرض اقبال نے اجتہاد کو اپنے وقت کا سب سے اہم مطالبہ قرار دیا اور اس پر اپنی بھرپور توجہ دی۔ اس سلسلہ میں آپ نے نہ صرف علماء سے خط و کتابت کی بلکہ ان کے تعاون سے اسلام کی تشکیل جدید کی بھی کوشش کرتے رہے۔ مولانا انور شاہ کشمیری جو آپ کی نظر میں دنیاء اسلام کے جید ترین محدثین میں سے تھے۔[3] حدیث کے علاوہ فقہ میں ایک بلند مقام رکھتے تھے۔ خاص طور پر فقہ حنفی کے ماہر استاد تسلیم کئے جاتے تھے۔ اس ضمن میں آپ کا سب سے بڑا

1۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 628۔

2۔ ایضاً۔ ص 601، 602۔

3۔ اقبال کا مقالہ حکمائے اسلام کے عمیق مطالعے کی دعوت، مقالات اقبال، ص 328، 329۔



کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے فقہ حنفی کو حدیث پر منطبق کیا ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ حنفیت حدیث کے مطابق ہے۔[1]۔ علامہ اقبال اور انور شاہ کے علمی روابط کی تفصیل اس مقالہ کے باب "نظریات شعر" میں موجود ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ اقبال نے ایک موقعہ پر اس بات کا ارادہ کیا اور خواہش ظاہر کی کہ انور شاہ سے مل کر اسلامی قانون کی تدوین جدید کی جائے چنانچہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی[2]۔ فرماتے ہیں۔

علامہ اقبال، انور شاہ اور قانون اسلامی کی تدوین جدید :

"1928ء میں جب حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے انتظامیہ سے سخت اختلاف کے باعث دارالعلوم دیوبند سے استعفیٰ دے دیا۔ تو علامہ نے بہت کوشش کی کہ شاہ صاحب لاہور تشریف لے آئیں اسی دوران ایک روز میں علامہ کی خدمت میں خاطر ہوا اور دیوبند کا ذکر آیا تو علامہ نے فرمایا "میں شاہ صاحب کو لاہور اس غرض سے لانا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس وقت اسلام کا سب سے اہم مطالبہ اور وقت کا بھی تقاضا یہ ہے کہ اسلامی قانون کی تدوین جدید کی جائے۔ میں خود یہ کام شروع کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن ظاہر ہے کہ میں خود تنہا یہ کام نہیں کر سکتا کیونکہ میں اسلامیات کا ماہر نہیں ہوں اور اسی طرح شاہ صاحب بھی تنہا اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے، کیونکہ وہ جدید مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ اس لئے کام خاطر خواہ طریقے پر اس وقت ہو گا جب کہ میں اور وہ دونوں ساتھ بیٹھ کر کام کریں گے"[3]۔

خطبہ اقبال الاجتہاد فی الاسلام :

علامہ اقبال کے مقالات، بیانات، خطوط، شذرات وغیرہ سے بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ اسلام کی بقا تحریکیت، مفالیت اور ابدیت کے لئے الاجتہاد کو ضروری یقین کرتے تھے۔ اور فقہ اسلامی کی تشکیل نو کو عالم اسلام کا اہم ترین مسئلہ قرار دیتے تھے۔ یہ اقبال ہی تھے جنہوں نے برصغیر میں اسقدر تسلسل اور قوت سے اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو واضح کیا اگرچہ اس امر میں انہوں نے بہت سی مایوسیوں اور سرد رویوں کا سامنا کیا۔ مولانا سعید اکبر آبادی نے اقبال کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دور جمود و تعطل ذہنی میں جب لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے ہیں کہ کہیں ان پر آزاد خیال کا لیبل نہ لگ جائے علامہ نے اپنی چشم بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا۔[4]۔

1۔ انظر شاہ مسعودی (کشمیری) حیات کشمیر (نقش دوام)، ادارہ تالیفات، اشرفیہ، ملتان، سن ندارد، ص 299۔

2۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی علماء اسلام اور اکابرین دیوبند میں ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔ اسلامی فلسفے اور علوم سے گہری واقفیت رکھتے تھے۔ فاضل دیوبند اور علامہ انور شاہ کشمیری کے شاگرد تھے۔ علاوہ ازیں سینٹ اسٹیفن کالج کے مدرسہ عالیہ کلکتہ کے پرنسپل اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پروفیسر اور دینیات کی فیکلٹی کے ڈین رہے۔ متعدد اہم دینی و علمی کتب کے مصنف ہیں۔ آپ "میک گل" (کناڈا) کے مشہور اسلامی علوم کے ادارے میں وزٹنگ پروفیسر کے طور پر کام کرتے رہے۔ شیخ الہند اکیڈمی دیوبند کے ڈائریکٹر بھی رہے۔ اقبال سے خصوصی تعلق رکھتے تھے۔ گاہے بگاہے ان کی خدمت میں حاضری دیتے تھے۔

3۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، "خطبات اقبال پر ایک نظر"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع ثانی، 1987ء، ص 67،66۔

4۔ ایضاً۔ ص 65۔



اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت :

"The Principle of Movement in the Structure of Islam"

انہیں جذبات و افکار کے زیر اثر آپ نے اپنا معروف خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام" تحریر کیا۔ جو خطبات اقبال۔ [1] "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں چھٹے نمبر پر شامل ہے۔ خطبات اقبال اور خاص طور پر خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام" کی تخلیق کے بارے میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی فرماتے ہیں۔ "بظاہر ایک مصنف نکولاس پی اغنید (Nicholes P. Aglandas) کا یہ جملہ اقبال کے انگریزی خطبات کا نقطہ آغاز ثابت ہوا۔

"As regards the Iyma, some Hanfism and the Mutaziltes held that Iyms can sepcal Koran and Sunn

--

اس کو پڑھ کر اقبال کا تجسس بڑھا اور اس ضمن میں انہوں نے سید سلمان ندوی اور ابوالکلام سے استفسار کیا۔ خود بھی اس موضوع پر غور و خوض کرتے رہے۔ اسی اثناء میں انہوں نے لدھیانے میں مفتی حبیب الرحمٰن لدھیانوی، مولوی محمد امین لدھیانوی اور لاہور میں مولوی سید طٰہٰ، مولانا اصغر علی روحی اور مولانا غلام مرشد سے بھی اس موضوع پر تبادلہ خیال کیا۔ بالآخر 1924ء میں انہوں نے "الاجتہاد فی الاسلام" کے موضوع پر انگریزی میں ایک خطبہ تیار کیا جو کسی قدر ترمیم اور نظرثانی کے بعد حبیبیہ ہال لاہور میں سر عبدالقادر کی صدارت میں منعقدہ ایک اجلاس میں پڑھا۔ یہ واقعہ دسمبر 1924ء کا ہے مجموعہ خطبات کا چھٹا خطبہ

"The Principle of Movement in the Statement of Islam"

اس تقریر کی ترمیم و اضافی شدہ صورت ہے۔ [2]

پروفیسر محمد منور نے بھی اپنے ایک مقالہ "علامہ اقبال اور اصول حرکت" میں یہ واقعہ مزید تحقیقات اور تفصیلات سے بیان کیا ہے۔ [3]

ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ یہ مقالا 13 دسمبر 1924ء کو حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھا گیا۔ [4]

1۔ ان کی اولین اشاعت 1930ء میں ہوئی اس میں صرف چھ خطبات شامل تھے (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص 5) علمی حلقوں میں ان خطبات کا بڑا چرچا ہوا۔ اگست 1932ء سے تیسرے ہفتہ میں انگلستان کی ارسطالین سوسائٹی کی طرف سے علامہ اقبال کو دعوت موصول ہوئی جن میں لندن آکر کسی فلسفیانہ موضوع پر لیکچر دینے کی درخواست کی گئی تھی۔ یہ درخواست قبول کرتے ہوئے۔ انہوں نے ستمبر 1932ء میں (Is Religion Possible) کے عنوان سے ایک خطبہ تیار کیا اور جب تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کیلئے لندن گئے تو یہ خطبہ سوسائٹی کے ایک اجتماع میں پڑھا گیا۔ (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص 319، 320)۔ ان خطبات کی زبان نہایت دقیق اور فلسفیانہ ہے مناسب ہو گا کہ ان کی تفہیم کیلئے چند تسہیلات کی نشان دہی کر دی جائے۔ جن کی مدد سے ان خطبات کو سمجھنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

1- ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، تسہیل خطبات اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔
2- مولانا سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی، لاہور۔
3- محمد شریف بقا، خطبات اقبال، ایک جائزہ، اقبال اکادمی، لاہور، 1991ء۔
4- پروفیسر محمد عثمان، فکر اسلامی کی تشکیل نو، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1987ء
5- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال کے پرانے ایڈیشن میں خطبات کا باب۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

6- سہ ماہی مجلّہ "اقبالیات" کی جلد 37، شمارہ 4، جنوری- مارچ 1997ء، کا خصوصی شمارہ اس شمارے کے تمام مضامین سے "خطبات اقبال کی مختلف جہات سامنے آتی ہیں- مضامین کی ایک جھلک ملاحظہ ہو-

7- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، "علامہ اقبال کے انگریزی خطبات"

8- ڈاکٹر تحسین فراقی، "علامہ اقبال اور مسلم ثقافت کے خدوخال"

9- ڈاکٹر وحید عشرت، "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا منہاج"-

10- ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، "اسلامی ثقافت کی روح اور اقبال"-

11- پروفیسر نیاز عرفان، "اقبال اور پارلیمانی اجتہاد"-

12- خضر یٰسین، "فکر اقبال میں منہاج کا مسئلہ-"

13- احمد رضا خان، "تشکیل جدید کا تنقیدی جائزہ-"

14- طارق محمود اعوان، "خطبات اقبال میں مذہبی مشاہدہ"-

ان کتب اور مضامین کے علاوہ ملاحظہ فرمایئے- ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب "زندہ رود" حصہ سوم، کا باب 16-

2ـ "تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ" ص 313، 314-

3ـ پروفیسر محمد منور، "علامہ اقبال اور اصول حرکت" سہ ماہی مجلّہ "اقبالیات" جلد 28، شمارہ 9، جنوری، مارچ 1988ء، ص 303 تا 306-

4ـ زندہ رود، حصہ سوم، باب 16، ص 560-



ڈاکٹر خالد مسعود نے اس خطبہ کی تاریخ "تحریر و تقریر" پر مفصل و سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ آپ نے خطبہ کی تاریخ کے متعلق اہم استفسارات اٹھائے ہیں اور پھر ان کی وضاحت میں بات کو آگے ہی آگے بڑھاتے چلے گئے ہیں۔ [1] خلاصہ کے طور پر یہ جملہ ہے کہ "یہ خطبہ دسمبر 1924ء سے پہلے لکھا جا چکا تھا۔ [2] مدراس میں نہیں پڑھا گیا بلکہ علی گڑھ میں 1930ء میں پڑھا گیا۔ [3] اس خطبہ کو اقبال کا فکری شاہکار کہا جا سکتا ہے۔ اس کا مرکزی خیال اور مقصد اجتہاد کی اہمیت کو۔

اجمالی تعارف :

واضح کرنا ہے خطبہ کا آغاز اسلام کے جرکی نظریہ حیات اور اسلامی توحید کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے عیسائیت سے تقابل کیا گیا ہے۔ اور اسلام عیسائیت پر فائق ثابت کیا گیا ہے۔ [4] یہ گویا خطبہ کی تمہید ہے اس کے بعد عالم اسلام کے پانچ سو سالہ جمود کو اجتہاد کے ذریعے توڑنے کی ترغیب ملتی ہے۔ [5] بعد ازاں اجتہاد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کیلئے قرآن کی آیت اور حدیث سے استدلال کیا ہے۔ [6] اجتہاد کے تین درجے بیان کئے ہیں [7] یہاں اس بحث کو معطل کر کے جمود کے اسباب پر مفصل بحث فرمائی ہے۔ اس ضمن سیاست، تصوف، اور سقوط بغداد کا ذکر قابل توجہ ہے۔ [8] یہ ساری بحث تقریباً چھ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ [9] اس کے بعد امام ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا تذکرہ کیا ہے۔ یہاں تحریک وہابیت کی قدامت پسند مزاج اور ماضی کے بارے میں اس کے غیر تنقیدی رویہ پر تنقید بھی کی گئی ہے [10] پھر ترکی اور ترکوں کے سیاسی و مذہبی اجتہادات کی تعریف کرتے ہوئے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لئے اس قسم کے اجتہادات کو ناگزیر قرار دیا ہے۔ [11] یہ بڑی طویل بحث ہے جس میں آپ نے ترکوں کے اجتہادات پر مفصل گفتگو کی ہے اور کہیں موافقت اور کہیں مخالفت کا اظہار کیا ہے۔ اس سلسلہ میں تین امور لائق توجہ ہیں۔ اول کسی ملک کی مجلس منتخبہ (پارلیمنٹ) وغیرہ کو اجتہاد کا حق حاصل ہے۔ اقبال نے اس سلسلہ میں ترکی کے حق میں رائے دی ہے۔ [12] ترکی شاعر "ضیاء" کے اجتہادات نماز، اذان ترکی زبان میں ادا کرنے کی اقبال نے مخالفت کی ہے۔ [13] لیکن اس اختلاف پر اقبال مطمئن نظر نہیں آئے اور ترک شاعر کے اس اجتہاد کی تائید میں محمد ابن تومرت کا حوالہ دیا ہے۔ تیسرا اجتہاد مساوات مرد و زن، طلاق، خلع

1۔ اقبال کا تصور اجتہاد، باب سوم، ص 84 تا 108۔

2۔ ایضاً۔ ص 89۔ 3۔ ایضاً۔ ص 90۔

4۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 227،223۔

5۔ ایضاً۔ ص 228،227۔ 6۔ ایضاً۔ ص 228۔ 7۔ ایضاً۔ ص 229۔

8۔ انہیں اسباب کو مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی تفسیر "ترجمان القرآن" کے مقدمہ میں بیان کیا ہے۔

9۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 230 تا 234۔

10۔ ایضاً۔ ص 234،233۔

11۔ ایضاً۔ ص 236،235۔

12۔ ایضاً۔ ص 244،243۔

13۔ ایضاً۔ ص 248۔



اور وراثت کے مسائل کے بارے میں کہا ہے۔ یہ دراصل ترکی شاعر ضیا کے افکار ہیں جن کا اقبال نے بڑی تفصیل سے تجزیہ کیا ہے اس بحث کی خاص بات یہ ہے کہ وراثت کے مسائل میں اختلاف کے باوجود اقبال ترکوں کی پیروی کا عندیہ دیتے ہیں۔ تاہم ترکی کی تحریک کے حوالہ ہی سے یہ بات بھی کیے بغیر نہ رہ سکے کہ "آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔"[1] اس کے بعد آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ "اسلام کی روح بڑی وسیع ہے اتنی وسیع کہ اس کی کوئی حدود ہی نہیں۔[2] اس کے بعد آپ نے فقہ کے ماخذ قرآن و حدیث اجماع اور قیاس کے ذیل میں فقہ نسواں کے بارے میں ترکوں کے اجتہادات اور اجتماعی اجتہاد کے طریقہ کار کے بارے میں قدرے مفصل بات کی ہے۔ اور آخر ایک بار پھر اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے لکھا ہے۔ "فی زمانہ اسلامی وفنون کی اشاعت میں فقہا متاخرین کے لئے بہت زیادہ آسانیاں پیدا ہو گئیں ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول صلعم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے"[3]۔

تقلید اور اجتہاد کے بارے میں اقبال کا مسلک اعتدال:

"علامہ نے اپنے خطبہ کے آغاز میں اجتہاد کی درجہ بندی کرتے ہوئے قانون سازی میں کامل آزادی کے مطالبہ کیا ہے۔[4] پھر ترکی شاعری ضیاء کے اجتہادات پر اظہار خیال فرماتے ہوئے ہندوستانی مسلمانوں کو غیر معمولی طور پر قدامت پسند قرار دیا ہے۔[5] اس سے ذرا پہلے اسلامی قانون کی وسعت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو بھی یہ گوارا نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطہ نظر اختیار کیا جائے۔"[6] اسی طرح اقبال کے شعری مجموعات میں بھی تقلید پر تنقید ملتی ہے۔

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے[7]

حلقہ شوق میں وہ جرات اندیشہ کہاں
آہ محکومی و تقلید و زوال و تحقیق[8]

1۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 251۔
2۔ ایضاً۔ ص 253۔
3۔ ایضاً۔ ص 275۔
4۔ ایضاً۔ ص 229۔
5۔ ایضاً۔ ص 261۔
6۔ ایضاً۔ ص 254۔
7۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 107۔
8۔ ایضاً۔ ص 484۔



ضرب کلیم کے ایک قطعہ "مشرق و مغرب" کا شعر ہے۔

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری [1]۔

"محراب گل افغان کے افکار" ایک اور شعر ملاحظہ ہو۔

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ [2]۔

ان نثری و شعری اقتباسات سے گمان بلکہ یقین ہونے لگتا ہے کہ اقبال تقلید کے مطلق خلاف تھے۔ اور کسی بھی حالت میں تقلید کی بجائے آزادانہ اجتہاد کے قائل تھے اور یہی مشورہ وہ مسلمان عوام کو دیتے تھے۔ جب کہ حقیقت یہ نہیں ہے آپ کو معلوم ہے کہ اقبال کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے افکار میں توازن اور اعتدال کا عنصر بدرجہ اتم موجود ہے۔ سطحی اور یک طرفہ مطالعہ کے حامل حضرات نے یہاں ٹھوکر کھائی ہے اور ایک ہی مسئلہ کے بارے میں اقبال کے متضاد آراء کو فکری تضاد کا نام دیا ہے۔ [3]۔ آپ نے تقلید کی مذمت اور اجتہاد کی حمایت و تائید اشعار کا ملاحظہ کیا ہے۔ ذیل میں ان اشعار پر غور کرنے سے بظاہر حیرانی ہوئی ہے کہ وہ "آزادی افکار" کو ابلیس کی ایجاد قرار دیتے ہیں۔ اور بعض مخصوص حالات میں اجتہاد کی بجائے تقلید کی تاکید کرتے ہیں۔ رموز بے خودی میں باقاعدہ ایک باب "در معنی این کہ در زمانہ انحطاط تقلید اجتہاد اولیٰ تراست" کے نام سے قائم کیا ہے۔ اس کے چند شعر پیش کرنے کی اجازت مطلوب ہے۔

نقش بر دل معنی توحید کن
چارہ کار خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگاں محفوظ تر
عقل ثابت ہوس فرسودہ نیست
کار پاکاں از غرض آلودہ نیست [4]۔

---

[1]۔ کلیات اقبال، (اردو)، ص 622۔
[2]۔ ایضاً۔ ص 630۔
[3]۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 151۔
[4]۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 125۔



تقلید اور اجتہاد کی اس بحث میں یہ شعر بہت اہمیت رکھتے ہیں ان سے درج ذیل نقاط اخذ کئے جاسکتے ہیں۔

1- اپنے اسلاف کی تقلید سے دور انحطاط (بوقت ضرورت) فائدہ اٹھانا۔

2- انحطاط کے زمانہ میں اجتہاد قوم کا شیرازہ بکھیر دیتا ہے۔ یعنی فقہی اور فروعی مسائل سے امت میں اختلاف وافتراق پیدا ہو جاتا ہے۔

3- کوتاہ نظر علماء و فقہا کے اجتہاد سے اسلاف وائمہ دین کی تقلید زیادہ محفوظ عمل ہے۔

اسی باب کے آغاز میں آپ نے تقلید کا فلسفہ و فوائد بھی بیان کیے ہیں کہ جب قومیں فکری انتشار کا شکار ہوتیں ہیں تو ان کو تقلید کے ذریعے متحد کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اب ہمیں بھی اپنے اباؤ اجداد کے راستہ کو اختیار کرنا چاہیے۔ اسی میں جمعیت ہے گویا ان کے لئے تقلید ضبط امت کیلئے ضروری تھی اصل اشعار ملاحظہ کیلئے حاضر ہیں۔

مضحل گردد چو تقویم حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ این جمعیت است
معنی تقلید ضبط ملت است [1]

مشہور ماہر اقبالیات "بشیر احمد ڈار" نے ان اشعار کے حوالہ سے لکھا ہے۔ "اقبال نے اپنے زمانہ کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید کو ترجیح دی بعد ازاں ان کو یہ نقطہ نظر غلط معلوم ہوا اور انگریزی خطبات میں انہوں نے اس فیصلہ پر تنقید کی ہے۔[2]" اس ضمن میں گزارش یہ ہے کہ اگر اقبال کے نزدیک تقلید کے معانی "ضبط ملت" جیسا کہ ان اشعار میں اقبال نے بیان کیا ہے تو اول و آخر اقبال سے بڑا مقلد اور کوئی نہ تھا۔ پھر ایک بات قابل غور ہے کہ اقبال نے اپنے جن اشعار میں تنقید روش کی مذمت کی ہے وہاں شرعی تقلید اور فقہی تقلید کا ذکر نہیں ہے۔ بلکہ اقبال افراد اور اقوام میں یقین اور اعتماد کا رحجان پیدا کرنا چاہتے ہیں۔[3] دوسری طرف اگر اجتہاد کا معانی محض "آزادی افکار" لیا جائے تو اقبال نے خود اپنے خطبہ ہی میں فرما دیا ہے کہ یہ روش عالم اسلام کے لئے خطرناک ہے۔ "یعنی آزاد خیالی کا رحجان بالعمول تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔"[4] انہوں نے اپنے اسی اندیشہ کا اظہار مولانا سید سلمان ندوی کے نام ایک خط میں بھی کیا ہے۔[5] ضرب کلیم جولائی 1936ء میں شائع ہوئی ہے۔[6] اس کی "آزادی" اور "فکر آزادی"

1- کلیات اقبال (فارسی)، ص 124-

2- بشیر احمد ڈار کا مضمون "فکر اقبال، مسئلہ اجتہاد" مشمولہ "دی لو اقبال" مرتبہ گوہر شاہی، بزم اقبال، لاہور، طبع دوم، مئی 1983ء، ص 257-

3- دیکھئے مطالب بانگ درا، ص 114، نیز ملاحظہ فرمایئے پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی "شرح بانگ درا"، ص 177-

4- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 251-

5- کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 628-

6- تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص 35،34-



جیسی نظمیں بھی ہماری توجہ کے قابل ہیں۔ "آزادی" کے دو شعر ملاحظہ کے قابل ہیں۔

ہے کسی کی یہ جرات کہ مسلمان کو ٹوکے
حریت افکار کی نعمت ہے خدا داد
قرآن کو بازیچہ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد [1]

اسی طرح بال جبریل میں "آزادی افکار" نامی نظم میں لکھا ہے۔

گو فکر خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد [2]

ان اشعار میں آزادی فکر کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے اور نہ یہ ممکن ہی ہے۔ [3] مدعا عرض یہ ہے کہ اقبال کی نظم و نثر میں اس قسم کے اقتباسات اور اشعار محل نظر ہیں۔ جہاں وہ تقلید محض کے قائل نہیں ہیں۔ وہاں وہ کامل آزادی فکر کی تائید بھی نہیں کرتے۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے ان اشعار کی جو تشریح کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال اجتہاد میں اس قدر آزادی کے روادار نہیں ہیں جتنا بیان کیا جاتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

> "بغور دیکھا جائے تو اقبال کے ان اشعار میں آزادی افکار کی اس اصطلاح کا استعمال طنزیہ کیا ہے یہ ایسے دانشوروں اور ماہرین کے بارے میں استعمال ہوئی ہے جو لذت تجدید کی خاطر اسلامی علوم میں معرفت و مہارت نہ رکھنے کے باوجود تحقیق کے میدان میں داخل ہو گئے اور محض اچھی انگریزی یا اچھی اردو لکھنے کے زور پر اسلام کے تقریباً ہر پہلو پر اپنے افکار پیش کرنے لگے۔ جب ان کے مبلغ علم اور تحقیق کی استعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے یہ توضیحات پیش کیں کہ اسلام میں پاپا ئیت نہیں علم اور تحقیق کسی کی اجارہ داری نہیں ہر ایک کو فکر آزادی ہے اقبال نے اسی مضحکہ خیز "اجتہاد" اور آزادی افکار کو اپنی طنز کا موضوع بنایا ہے۔ اس سے اجتہاد کی نفی لازم نہیں آتی۔" [4]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال نہ تقلید محض کے قائل اور نہ مطلق آزادی افکار کے کہ ہر کس و ناکس اجتہاد کرنے بیٹھ جائے بلکہ غور فکر اور تشکیل جدید کا یہ اہم فریضہ قدیم و جدید علوم میں دسترس رکھنے والے "تفقہ فی الدین" کا ملکہ رکھنے والے سرانجام دے سکتے ہیں جیسا کہ آپ نے پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ

1۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 524،523۔
2۔ ایضاً، 460۔
3۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 105۔
4۔ ایضاً۔ ص 151۔



"اسلامی قانون کی تدوین میں تنہا نہیں کر سکتا کہ میں اسلامیات کا ماہر نہیں ہوں اور اسی طرح شاہ صاحب (مولانا سید انور شاہ کشمیری) بھی تنہا اس سے عہدہ بر آ نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ جدید مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ [1] "گویا تشکیل جدید کا کام وہ کرے جو اسلامیات کا ماہر ہو اور مسائل جدیدہ پر بھی نظر رکھتا ہو۔ لیکن سب وضاحت کے بعد بھی ابھی یہ سوال باقی ہے کہ اقبال اجتہاد کا حق کیسے دیتے ہیں۔ آپ انفرادی اجتہاد کی حمایت کرتے ہیں یا اجتماعی اجتہاد کی پھر اگر آپ کا رجحان اور تائید اجتماعی اجتہاد کو حاصل ہوتی ہے تو اس کا منہاج (Method) اور طریقہ کار کیا ہوگا۔ علامہ کے خطبہ "اجتہاد" کا موضوع یہی دو امور ہیں۔ "یعنی اجتہاد کون کرے گا اور اجتہاد کیسے ہوگا" [1]

سیاسی اعتبار سے انہیں دو مسائل میں اقبال کے اجتہاد کیا ہے۔ یہ دراصل

اجتہادات اقبال :

اقبال کا اپنا اجتہاد نہیں ہے بلکہ ان امور میں وہ ترکی اور ایران سے متاثر ہوئے ہیں۔ خاص طور پر ترکی جدید تحریک سے اقبال نے بہت اثر لیا ہے۔ اور اس منہاج کو اختیار کرنے کی تاکید کی ہے۔ اب جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ اجتہاد کون کرے گا؟ اس پر کچھ بات ابھی ہوئی ہے۔ یعنی اجتہاد وہ کرے گا جو اسلامیات اور علوم جدیدہ سے واقف ہوگا۔ [2] یہ 1928ء کی بات ہے لیکن علامہ نے 1904ء میں ہی اپنے ایک مقالہ "قومی زندگی" میں فرمایا کہ "قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے۔ بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو" [3] سردست اس بیان سے ہم دو باتیں اخذ کر سکتے ہیں۔ کہ اقبال کے نزدیک انفرادی اجتہاد کی صورت ممکن ہو سکتی ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ جو شخص یہ کام کرے گا وہ جدید و قدیم مسائل و حالات سے آگاہ ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ "اجتہاد اقبال کے نزدیک انفرادی عمل نہیں ہے بلکہ اجتماعی ہے [4] " یہ سچ ہے کہ اقبال نے اجتماعی اجتہاد پر زور دیا ہے۔ لیکن یہ مجبوری بھی ہے کہ انفرادی طور پر اس پایہ کا فقہا کا ملنا دشوار ہوگا۔ اس ضمن میں سیاسی و مذہبی اختلافات بھی آڑے آتے ہیں اب اقبال ہی نہیں امت میں ایک طبقہ ایسا ہے جو اجتماعی اجتہاد کی بات کرنے لگا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ اتنا آسان کام نہیں ہے جتنا خیال کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج تک عالم اسلام میں مستقل طور پر کوئی ادارہ قائم نہیں ہو سکا جسے اسلامی اصطلاح میں قانون ساز ادارہ کہہ سکیں۔ جب کہ انفرادی سطح پر کسی نہ کسی درجہ میں اجتہاد و فتویٰ کا کام ہوتا رہا ہے۔ اقبال نے انفرادی سطح پر فقہ و اجتہاد میں کام کرنے والے لوگوں کو سراہا ہے۔ اور ان کا نام

---

[1] خطبات اقبال پر ایک نظر، ص 67۔

[2] ایضاً۔ ص 66۔

[3] "قومی زندگی" مقالات اقبال، 91۔

[4] اقبال کا تصور اجتہاد، ص 223۔



فخر اور تائید کے ساتھ لیا ہے۔ مثلاً ابن تیمیہ، لہٰذا یہ کہنا مشکل ہے کہ اقبال انفرادی اجتہاد کے قائل نہ تھے۔ وہ اس کے قائل تھے لیکن علماء و فقہا کے سیاسی و مذہبی اختلافات کے سبب انہوں نے زیادہ مناسب یہ خیال کیا کہ ان حالات میں اجتماعی اجتہاد کے نتائج قوم کے حق میں زیادہ بہتر ثابت ہوں گے۔ اور یہ بات اسلامی روایات کے موافق تھی۔ مولانا تھانوی عام طور پر انفرادی اجتہاد کے قائل ہیں۔ لیکن ضرورت پڑنے پر انہوں اجتماعی اجتہاد کا راستہ بھی اختیار کیا۔ جس کی بہترین مثال ان کا رسالہ "الحیلہ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ" ہے جس کی تفصیل مولانا کے اجتہادات کے ذیل میں آئے گی انشاء اللہ

اجتہاد اور پارلیمنٹ :

پہلی جنگ میں ترکی کی شرکت کے نتیجے میں سلطنت عثمانیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ 20 مارچ 1924ء کو مجلس ملیہ نے ایک فرمان کے ذریعے منصب خلافت کو بھی منسوخ کر دیا۔ [1] 20 اپریل 1924ء کو ایک نیا آئین تشکیل دیا گیا جس کی رو سے ترکی کو ایک جمہوری سلطنت قرار دے دیا گیا اور قانون سازی کے جملہ اختیارات "مجلس ملیہ عالیہ" کے سپرد کر دیئے گئے۔ اس مجلس کے قیام کا مقصد اتاترک کے الفاظ میں احکام شریعت کا نفاذ تھا۔" [2] خلافت ختم ہو گئی اور اس کی جگہ جمہوریت نے لے لی اور اس کے آئین سے وہ شق خارج کر دی جس کی رو سے ترکی کا مذہب اسلام قرار دیا گیا تھا۔ [3] "اور ترکوں نے اسی مجلس ملیہ عالیہ" کو اجتہاد کا حق سونپ دیا۔ یہ تھے ترکوں کے اجتہادات کا آغاز جس پر اقبال نے اطمینان کا اظہار کیا۔ [6] آپ نے فرمایا۔

> "جہاں تک ترکی کا تعلق ہے ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا ہے اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ پھر اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ناگزیر ہے جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے۔ تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقل اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔" [5]

اس سے ذرا آگے چل کر کے علامہ اقبال ترکوں کے اجتہاد کو سر تا سر درست قرار دیتے ہیں۔

1۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، "اقبال اور جدید دنیائے اسلام"، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول، ص 1986ء، ص 225۔ مزید وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمایئے اس کتاب کا باب "مسئلہ خلافت اور ترکی تحریک تجدد"

2۔ ایضاً۔ ص 226،225۔

3۔ ایضاً ص 226۔

4۔ ایضاً۔ ص 220۔

5۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 236۔



"آیئے اب ذرا یہ دیکھا جائے کہ جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے [1] مجلس ملیہ نے اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا ہے۔ سنی نقطہ نظر سے خلیفہ یا امام کا نصب چونکہ ایک امر واجب ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا ہے۔ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی روح سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت (میں) البتہ میرا خیال یہ ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سرتاسر درست ہے، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی" [2]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کسی مخصوص مذہبی گروہ کو اجتہاد کا حق دینے کی بجائے اسے ایک منتخب قانون ساز مجلس، اسمبلی یا پارلیمنٹ کو تفویض کرنے کے حق میں ہیں۔ [3] اپنی اس رائے کے حق میں وہ ایک دلیل یہ بھی دیتے ہیں کہ مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے اجتہاد کی یہی شکل ممکن ہے۔ یہاں پر علامہ اجتہاد کے طریقہ کار کے بارے میں بھی کچھ فرماتے ہیں۔

"بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں۔ اپنا یہ حق مجالس تشریعی [4] کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل ہے۔ مزید براں غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم اپنی زندگی کی اس روح جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔" [5]۔

اس اقتباس سے بخوبی یہ ثابت ہوتا ہے کہ علامہ اقبال انفرادی اجتہاد کی نسبت پارلیمانی یا قانون ساز اسمبلی کے ذریعے اجتہاد کے قائل تھے لیکن اس نتیجہ سے یہ سمجھ لینا صحیح نہ ہوگا کہ پارلیمان کی جس شکل سے ہم پاکستان اور اکثر مسلم ممالک میں متعارف ہیں، علامہ اقبال ایسے ہی اداروں کو اجتہاد کا حق دینے کے قائل تھے۔ [6] اس نظری تسلسل میں یہ بات بھی لائق اعتناء ہے کہ اقبال عام طور پر مغربی جمہوریت کے خلاف تھے۔ [7] ان کی نظم و نثر میں اس کی طرف صراحت سے اشارات ملتے ہیں۔ مثلاً

1۔ مسئلہ خلافت کی شرح و تفہیم کیلئے دیکھئے اقبال کا مضمون "خلافت اسلامیہ" محررہ 1908ء، مشمولہ مقالات اقبال، نیز ملاحظہ فرمایئے مولانا ابوالکلام آزاد کا مضمون "مسئلہ خلافت اور جمہوریہ ترکیہ" مشمولہ "تبرکات آزاد" مرتبہ غلام رسول مہر، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص 214 تا 260۔

2۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 236۔ 3۔ شفیق عجمی، "فکر اقبال میں اجتہاد کی اہمیت" سہ ماہی مجلہ "اقبالیات"، جلد 33، شمارہ 4، جنوری، مارچ 1993ء، ص 55۔

4۔ ان مجالس سے مراد قانون ساز اور بااختیار اسمبلیاں مراد ہیں۔ (سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 268)۔ 5۔ ایضاً۔ ص 268۔

6۔ پروفیسر نیاز عرفان، "اقبال اور پارلیمان اجتہاد" سہ ماہی مجلہ "اقبالیات"، لاہور، جلد 37، شمارہ 4، جنوری، مارچ، 1997ء، ص 147۔

7۔ اقبال کے جمہوری افکار کی تشریح و توضیح کیلئے ملاحظہ فرمایئے۔

1۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کا مضمون "جمہوریت اقبال کی نگاہ میں" سہ ماہی مجلہ "اقبال" جلد 40، شمارہ 4، اکتوبر 1994ء

2۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، "فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، جولائی 1993ء، باب 9، "جمہوریت" ص 215 تا 219)۔

3۔ ڈاکٹر ابوالفتح محمد صغیر الدین کا مضمون "جمہوریت اور اسلام" ماہنامہ "بینات" کراچی، جلد 52، شمارہ 1، محرم الحرام، 1410ھ / ستمبر 1989ء۔

4۔ ڈاکٹر وحید عشرت کا مضمون، "اقبال اور جمہوریت" "اقبالیات" کا خصوصی نمبر، جنوری تا جون 1986ء

5۔ جمہوریت پر اہل مغرب کی تنقید کے لئے دیکھئے ڈاکٹر تحسین فراقی کی کتاب "مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں" مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ، لاہور، 1963ء)۔ 6۔ محمد فارق قریشی کی کتاب "پاکستان میں جمہوریت کا زوال،" مکتبہ فکر و دانش، لاہور، نیز دیکھئے۔ 7۔ راقم الحروف (محمد یونس میو) کا مضمون "کیا پاکستان میں جمہوریت کا تجربہ کامیاب رہا" ماہنامہ "الحق" گولڈن جوبلی نمبر۔

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے [1]

اسی طرح یہ شعر ملاحظہ کے قابل ہے۔

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شعر
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی اید [2]

اور آپ جانتے ہیں کہ موجودہ دور کے عالم اسلام میں مغربی جمہوریت اپنے پیر جما چکی ہے۔ سوائے ایران اور افغانستان کے اسلامی ممالک میں جو پارلیمنٹیرین ان پارلیمنٹس کے ذریعے بر سر اقتدار آتے ہیں کیا انہیں کو اجتہاد کی اہم ترین ذمہ داری سونپ دی جائے۔ خاص طور پر ان حالات میں جب کہ عام انتخابات کے ذریعے چنے جانے والے نمائندے نہ صرف دین سے نابلد ہوتے ہیں بلکہ ہمارے ملک تو ان کی اکثریت ان پڑھ، نیم خواندہ اور جاہل ہوتی ہے۔ وہ جو اجتہاد فرمائیں گے اس کے حسن و صحت کا کیا عالم ہوگا۔ [3] علامہ اقبال بھی اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے چنانچہ انہوں نے اپنے اس اندیشے کا اظہار کیا اور ممکنہ غلطیوں کے ازالہ کیلئے لائحہ عمل بھی تجویز فرمایا ہے۔

"موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں لہٰذا اس کا طریقہ کار کیا ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کے ازالے یا کم از کم امکان کی صورت کیا ہوگی۔ 1906ء کے ایرانی دستور [4] میں اس کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے ایسے علماء کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کر دی جائے کہ وہ مجلس کی سرگرمیوں پر نظر رکھے یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے۔" [5]

علامہ اقبال یہ سمجھتے تھے علماء کو اس طرح کا حق اجتہاد دینے سے ایک طرف پاپائیت یا مذہبی پیشوائی کی راہ کھلے گی دوسرے اس سے اسلامی سیاسی ڈھانچے کی جمہوری روح ختم ہو جائے گی۔ اس کی بجائے وہ علماء کو اس جمہوری عمل (پارلیمنٹ) کا حصہ بنانا چاہتے تھے [6]۔ چنانچہ علماء کے علیحدہ مجالس کے قیام کی بجائے انہوں نے یہ تجویز دی "ایرانی نظریہ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر انہیں چاہیے کہ مجالس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو کے شامل تو کر لیں مگر علماء بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں۔" [7]

ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ صاحب علماء کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے۔ وہ ان سے پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماء کے ویٹو سے بھی اعراض کرتے ہیں۔ ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو اجتہاد کا حق نہ دینا چاہتے ہوں یہ بھی ممکن ہے وہ علماء کے باہمی نزاع سے گھبراتے ہوں۔ بہرحال اس بارے میں وہ بڑے محتاط تھے اور ایک متوازن صورت حال کے متمنی تھے۔ وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و توافق چاہتے تھے۔" [8]

1۔ کلیات اقبال (اردو)، ص 611۔ 2۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 305۔
3۔ پروفیسر نیاز عرفان، "اقبال اور پارلیمانی اجتہاد، سہ ماہی مجلہ "اقبالیات"، ص 148۔
4۔ یہ دستور ایرانی مذہب، اثنا عشری کے مطابق ہے (سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 270، ص 170)۔
5۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 270۔
6۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 233۔ 7۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 271۔ 8۔ پروفیسر محمد منور، "علامہ اقبال اور اجتہاد"، مشمولہ برہان اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، طبع ثانی، 1987ء، ص 212،211۔

علامہ اقبال نے اجتہاد پر جن افکار کا اظہار کیا ہے اگرچہ وہ بڑے فکر انگیز ہیں مگر ان کو عملی شکل دینے کیلئے بہت سے اجتہادات ناگزیر ہو جاتے ہیں۔ مثلاً علامہ نے اجتہاد کا حق اسمبلی یا پارلیمنٹ کو دیا ہے۔ لیکن ان کی مذہبی بصیرت پر عدم اعتبار کا اظہار کیا ہے۔ جس میں وہ سرتاسر حق بجانب ہیں بلکہ اسے علامہ کی دور اندیشی ہی کہنا چاہیے کہ انہوں نے بہت پہلے ہماری اسمبلیوں کے سرمایہ کی قدر و قیمت کا اندازہ فرما لیا۔ گویا یہ اسمبلیاں علامہ کی نظر میں اجتہاد کے قابل نہیں ہیں اگر وہ ایسا کریں گی تو شدید غلطیوں کا امکان موجود رہے گا۔ علامہ نے اس کمی کو پورا کرنے کیلئے علماء کی علیحدہ مجالس کے قیام کی ضرورت پر زور تو دیا۔ لیکن ان کا موثر و طاقتور ہونا خطرناک قرار دیا ہے۔ بعد ازاں وہ علماء کو مشورہ دیتے ہیں کہ اسمبلیوں میں آئیں اور فقہ و اجتہاد کے عمل میں شریک ہو کر رہنمائی کریں۔ اب یہاں بھی جمہوری نظام حکومت اور عوام الناس کے مزاج کے مطابق یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ ہمارے ملک میں علماء کی قابل ذکر تعداد، جو قانونی امور میں ضروری ہو اس تعداد کا اسمبلیوں میں پہنچ جانا قرب قریب ناممکن ہے۔

اس سلسلہ میں بقول پروفیسر محمد منور صاحب زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ علامہ نے Bread Bosed وسیع القواعد اصول بنا دیئے ہیں۔ یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں، علماء کے انتخاب کی صورت یا طریقہ کار کیا ہو؟ پھر جو علماء پارلیمنٹ سے باہر ہوں اور پارلیمنٹ کے نامزد نگران ہوں ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں۔"[1] پروفیسر صاحب کی بات اپنی جگہ پر بڑی اہم ہے لیکن اصل بات یہ نہیں ہے کہ اقبال نے چونکہ ان امور کی وضاحت نہیں کی اس لئے اسلام کا نفاذ یا اس سلسلہ میں اجتہاد ناممکن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے تو ان امور کی وضاحت فرما دی ہے۔ اور جہاں اقبال کی نظر نہیں پہنچی ان واضح امور کی بنیاد پر قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اقبال نے اپنے مضمون "خلافت راشدہ"[2] 1908ء میں "امام الماوردی"[3] کے حوالہ سے اسلامی حکومت کی تشکیل کیلئے انتخاب کنندگان اور امیدواران کے کوائف و شرائط بیان کر دیئے ہیں۔[4] اگر ان کو اختیار کر لیا جائے جو بظاہر اس ملک کے سیاست دانوں کے ناقابل قبول ہی ہوں گے تو پارلیمنٹ یا اسمبلی میں بہ آسانی ایسے لوگ پہنچ جائیں گے جو کسی نہ کسی درجے میں اجتہاد کے مکلف ہوں گے لیکن اصل بات یہ ہے کہ وہ کون ہے؟ جو اخلاص سے اس ملک میں اسلامی فقہ نافذ کرنے کا ارادہ کرے۔

1۔ اقبال اور اجتہاد، برہان اقبال، ص 212۔

2۔ یہ مضمون "Political thought in Islam" کا اردو ترجمہ ہے۔ جو لندن کے رسالہ "Sociological Review" میں شائع ہوا۔ بعد ازاں "The Hindust an Review" الٰہ آباد، دسمبر 1910ء اور جنوری 1911ء اور پھر Muslim out look میں 1922ء میں چھپا یہ مقالہ آپ نے 1908ء میں قیام لندن میں تحریر کیا۔ (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص 341,340)۔

3۔ اقبال نے الیکشن کے باب میں "الماوردی" کے خیالات کا خلاصہ پیش کیا ہے اور چونکہ ان پر اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں کی اس لئے انہیں جزواً علامہ ہی کے خیالات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ (ڈاکٹر تحسین فراقی، "جمہوریت اقبال کی نظر میں"، سہ ماہی مجلہ، "اقبال"، بزم اقبال، لاہور، جلد 40، شمارہ 4، اکتوبر 1993ء، ص 87۔

4۔ اقبال کے مضمون "خلافت اسلامیہ"، مشمولہ مقالات اقبال، ص 134,138۔



ازان ونماز کے بارے ترک شاعر کا اجتہاد اور اقبال

ترک شاعر "ضیا" کا خیال ہے کہ اذان اور نماز عربی زبان میں ہوتی ہے اور جب ترک عربی جانتے اور سمجھتے ہی نہیں تو پھر اس سے کیا فائدہ؟ اسی بنیاد پر اس نے تجویز دی اذان اور نماز دونوں ترکی زبان میں ہونی چاہئیں۔ علامہ اقبال نے "ضیاء" کی ایک نظم "مذہب اور سائنس" سے یہ اقتباس کیا ہے

"وہ سرزمین جہاں ترکی میں اذان دی جاتی ہے، جہاں نمازی اپنے مذہب کو جانتے اور سمجھتے ہیں جہاں قرآن پاک کی تلاوت ترکی زبان میں کی جاتی ہے۔ جہاں ہر چھوٹا بڑا احکام الہیہ سے واقف ہے۔ اے فرزند ترکی وہ ہے تیرا آبائی وطن[1]۔"

علامہ نے ترک شاعر کے اس اجتہاد کو رد کرتے ہوئے فرمایا۔

"اگر مذہب کا مقصد فی الواقع یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر دے تو ضرور ہے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے۔ لیکن شاعر کہتا ہے جب تک اس کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کئے جاتے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ بایں ہمہ عربی کو ترکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانان ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آتا ہے۔ شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابل اعتراض ہے"[2]۔

اگرچہ علامہ اقبال نے ترکی شاعر ضیاء کی تجویز اور اس کے اجتہاد کی تردید کر دی لیکن اس کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن اس مسئلہ میں بالکل صاف نہ تھا۔[3] چنانچہ اسی سے متصل مسئلہ زیر بحث پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"مگر پھر بھی اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے کہا جاتا ہے اسلامی اندلس کے مہدی[4] محمد ابن تومرت نے جس کی قومیت بربر تھی جب اقتدار حاصل کیا۔[5] اور موحدین کی زبردست حکومت قائم کی تو حکم دیا کہ بربر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہیں لہٰذا ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان ہی میں کی جائے اذان بھی بربری میں ہو، حتیٰ کہ علماء و فقہا بھی اس کی تحصیل کریں"[6]۔

1۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص 248۔

2۔ ایضاً۔

3۔ خطبات اقبال پر ایک نظر ص 72۔

4۔ سید نذیر نیازی نے یہاں حاشیہ لکھا ہے کہ یہ تسامح ہے اسلامی اندلس نہیں بلکہ اسلامی مغرب (شمالی افریقہ) ہے۔

5۔ سید نذیر نیازی نے یہاں بھی اصلاح کی ہے۔ "یہ پھر تسامح ہے اقتدار عبدالمومن نے حاصل کیا (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 228)۔

6۔ ایضاً۔ ص 249،248۔



پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی نے علامہ اقبال کے اس حوالہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"علامہ نے کس کتاب سے یہ واقعہ نقل کیا ہے؟ علامہ نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا محمد بن تومرت کو امام غزالی سے تلمذ حاصل تھا اور خود بڑے فاضل اور بلند پایہ عالم تھے۔ ان کے حالات میں شیخ ابو العباس احمد بن خالد الناصری نے مغرب اقصیٰ کی تاریخ المستقصی ج ۲ ص ۹۶ میں یہ تو لکھا ہے کہ انہوں نے ازان میں "اصبح و للله الحمد" کا اضافہ کر دیا تھا۔ لیکن علامہ نے جو واقعہ نقل کیا ہے اس کا ذکر نہیں ہے"[1]۔

یہاں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ پروفیسر سعید احمد صاحب نے جو واقعہ بیان کیا ہے خود اس سے بھی محمد ابن تومرت کا ایک اجتہاد ثابت ہوتا ہے تو کیا بعید ہے کہ اس نے ازان و نماز کے بارے میں بھی کوئی مثال قائم کر دی ہو۔ بہرحال یہ بات خارج ازامکان نظر آتی ہے کہ علامہ اقبال نے یہ واقعہ ترکی شاعر کے اجتہاد کے دفاع میں بطور دلیل بیان کیا ہو۔ اقبال کا یہ فرمانا کہ "شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابل اعتراض ہے" اس بارے میں مزید گفتگو کی اجازت نہیں دیتا۔

مسئلہ تعداد ازدواج میں اقبال کا اجتہاد

برصغیر کی معاشرت میں عورتوں کے حقوق کے مسئلہ کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نے اپنی تصانیف میں اس مسئلہ کو بار بار اٹھایا ہے۔ قومی زندگی 1904ء میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ "اصلاح تمدن کے ضمن میں سب سے زیادہ نازک مسئلہ حقوق نسواں کا ہے۔ جس کے ساتھ چند اور ضروری مسائل مثلاً تعداد ازدواج، پردہ، تعلیم وغیرہ وابستہ ہیں۔"[2]۔ تعداد ازدواج کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ قرآن کے قانون تعداد ازدواج کا مختصر تعارف حاصل کر لیا جائے۔ تا کہ اقبال کے اجتہاد کی اہمیت کا اندازہ ہو جائے۔ ارشاد ربانی ہے۔

وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلث وربع فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم ذلک ادنی الا تعولوا"[3]۔

مولانا مودودیؒ نے آیت کے پہلے حصہ ثلث و ربع تک تین مفہوم بیان کئے ہیں تینوں میں ایک مفہوم مشترک آیا ہے کہ اسلام سے پہلے عورتوں کے حقوق کی پرواہ نہ کی جاتی تھی نکاح کی کوئی حد مقرر نہ تھی تو اس آیت میں اللہ نے تحدید کر دی اور ایک سے چار بیویوں کی اجازت دے دی لیکن اس اجازت کو عدل سے مشروط کر دیا۔[4]۔ مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے بھی اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس گفتگو کی خاص بات ان اعتراضات کا جائزہ ہے۔ جو تعداد ازدواج کے حوالہ سے پیغمبر اسلام ﷺ پر کئے جاتے ہیں۔[5]۔ لیکن اس ضمن میں مولانا مودودیؒ کی تفسیر کا ذکر کرنا ایک بار پھر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ ہمارے موضوع سے متعلق ہے۔ ذیل میں ان کی تفسیر سے ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔

---

[1]۔ خطبات اقبال پر ایک نظر، ص 73،72۔

[2]۔ قومی زندگی، مقالات اقبال، ص 92۔

[3]۔ سورۃ النساء، آیت 3۔

[4]۔ تفہیم القرآن، جلد اول، ص 321۔

[5]۔ معارف القرآن، جلد دوم، ص 294۔

"تعداد ازدواج کا فی نفسہ ایک برائی ہونا بجائے خود ناقابل تسلیم ہے۔ کیونکہ بعض حالات میں یہ چیز ایک تمدنی اور اخلاقی ضرورت بن جاتی ہے۔ اگر اس کی اجازت نہ ہو۔ تو پھر وہ لوگ جو ایک عورت پر قانع نہیں ہو سکتے۔ حصار نکاح سے باہر صنفی بدامنی پھیلانے لگتے ہیں۔ جس کے نقصانات تمدن اور اخلاق کے لئے اس سے بہت زیادہ ہیں جو تعداد ازدواج سے پہنچ سکتے ہیں۔ اس لئے قرآن نے ان لوگوں کو اس کی اجازت دی ہے جو اس کی ضرورت محسوس کریں۔ تاہم جن لوگوں کے نزدیک تعداد ازدواج فی نفسہ ایک برائی ہے ان کو یہ اختیار تو ضرور حاصل ہے کہ چاہیں تو قرآن کے برخلاف اس کی مذمت کریں اور اسے موقوف کر دینے کا مشورہ دیں۔ لیکن یہ حق انہیں نہیں پہنچتا کہ اپنی رائے کو خواہ مخواہ قرآن کی طرف منسوب کریں۔ کیونکہ قرآن نے صریح الفاظ میں اسؔ کو جائز ٹھہرایا ہے۔ اور اشارۃ و کنایۃ "اس کی مذمت میں کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں کیا ہے جس سے معلوم ہو کہ فی الواقع وہ اسے مسدود کرنا چاہتا ہے۔"[1]

علامہ اقبال اس مسئلہ میں اصلاح کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک ابتدائے اسلام میں روحانی، اقتصادی اور سیاسی ضرورت مسلم تھی لیکن فی زمانہ متعدد بیویوں کی ضرورت نہیں ہے اس لئے۔ حقوق نسواں میں سے یہ مسئلہ بھی اصلاح طلب ہے۔ فرماتے ہیں۔

"تعداد ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ پر مبنی ہے اور علاوہ اس کے ابتدائے اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے"[2]۔

ڈاکٹر خالد مسعود صاحب نے علامہ کی اس اجتہاد کی تعریف کی ہے اور اس ترمیم کو مستحسن قرار دیا ہے۔[3]۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو اسلام کا یہ اصول بھی اتنا بے کار نہیں ہوا ہے کہ اس پر عمل منسوخ قرار دے دیا جائے۔ یہاں چند امور قابل توجہ ہیں۔ مثلاً یہ کہ یہ اجازت عام نہیں ہے۔ ضرورت کے اوقات ہی میں ایسا ہو سکتا ہے۔ "ضرورت" میں پھر تفصیل موجود ہے۔ یہ انفرادی یا افرادی بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ مولانا مودودیؒ نے لکھا ہے اور اجتماعی و قومی بھی ہو سکتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانہ آگے کو جاتا ہے لیکن پھر بھی یہ امکان بہرحال موجود رہتا ہے کہ پھر کبھی ایسے حالات پیدا ہو جائیں۔ مثلاً افغانستان کے جہاد میں بیس لاکھ کے قریب افغان شہید ہو چکے ہیں= یہاں تعداد ازدواج کے قرآنی اصول کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ہنگامی حالات ہیں انفرادی طور پر بھی کوئی مجبوری درپیش ہو سکتی ہے۔ کوئی طبی مسئلہ اولاد و نسل کی بقاء بھی اس کی وجہ بن سکتی ہے۔ لہٰذا علامہ اقبال کا یہ کہنا کہ اب اس کی ضرورت نہیں ہے۔ محل نظر اور نظرثانی کا محتاج ہے بہرحال علامہ کی یہ بات بھی قابل اعتناء ہے کہ بعض لوگ اس اصول سے ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ تو کیا ان چند لوگوں کی بے اعتدالیوں کی وجہ سے پوری امت کو اس کے ثمرات سے محروم کر دیا جائے۔؟ مولانا اشرف علی تھانوی بھی اس اصول کی ضرورت کے قائل ہیں۔ بلکہ انہوں نے تو کثرت ازدواج کی نفی کرنے والوں کے موقف کو دلائل سے رد کیا ہے۔[4]۔ البتہ چار سے زائد بیویوں کے بارے میں تمام حیلہ جات کو ناجائز قرار دیا ہے۔ انہوں نے ایک فتوئی میں بڑی دلچسپ بحث کی ہے۔[5]۔

1۔ تفہیم القرآن، جلد اول، ص 322,321۔

2۔ قومی زندگی، مقالات اقبال، ص 94۔

3۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 204۔

4۔ بیان القرآن، جلد اول، ص 265۔

5۔ "امداد الفتاوئی" جلد دوم، ص 172۔

علامہ اقبال اور مساوات مرد و زن

ترکی شاعر نے اسلام کے عائلی قوانین کے بارے میں بھی اجتہاد کیا تھا جس سے علامہ اقبال نے جزوی طور پر اتفاق کیا ہے۔ بیان اصل میں "مساوات مرد و زن" کے حوالہ سے تین امور کو زیر بحث لایا جارہا ہے۔

1- طلاق میں مساوات۔

2- علیحدگی میں مساوات۔

3- وراثت میں مساوات۔

ان مسائل پر گفتگو کے لئے اس اقتباس کا نقل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جو علامہ اقبال نے ترکی شاعر کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ یہاں اس تحریر کا بیان کرنا اتنا ہی ضروری ہے جتنا فتویٰ سے پہلے استفتاء کا حضرت علامہ یوں رقمطراز ہیں۔

"ایک دوسرے بند میں شاعر نے نسائیت کے بارے میں اپنا نصب العین پیش کیا ہے۔ زن و مرد کی مساوات کے جوش میں وہ اسلام کے قانون عائلہ میں بھی جیسا کہ آج اس کو سمجھا اور عمل میں لایا جارہا ہے۔ چند بنیادی تبدیلیوں پر زور دیتا۔ "اور پھر عورت ہے میری ماں، میری بہن، میری بیٹی، یہ عورت ہی تو ہے جس کی بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین آرزوئیں بیدار ہوتی ہیں۔ وہ میری محبوبہ ہے، میرا آفتاب، میرا ماہتاب، میرا ستارہ۔ اس نے مجھے زندگی سے آشنا کیا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقدس قانون اس حسین و جمیل مخلوق کو قابل نفرت ٹھہرائے! علماء نے قران مجید کی تعبیر و تفسیر میں ٹھوکر کھائی ہے"

جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا حیات ملی نامکمل رہے گی۔ اہل و عیال کی پرورش میں عدل و انصاف پر عمل کرنا چاہیے۔ اور اس لئے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے۔ طلاق میں، علیحدگی میں، وراثت میں، جب تک وراثت میں عورت کو مرد کا نصف ازدواج میں چوتھائی قرار دیا جاتا ہے۔ عائلہ کا درجہ بلند نہیں ہوگا نہ ملک کا ہم نے دوسرے حقوق کے لئے عدالتیں کھول رکھی ہیں۔ لیکن عائلہ کی زمام مذاہب فقہ کے ہاتھوں میں دے دی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ہم نے عورتوں کو کس لئے بے بس چھوڑ رکھا ہے۔ کیا وہ ملک کی کوئی خدمت بجا نہیں لاتیں؟ یا پھر ہم چاہتے ہیں کہ اس کی سوئی ایک تیز سنگین میں بدل جائے۔ وہ انقلاب برپا کر دے اور اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے"[1]

طلاق اور خلع وغیرہ میں مساوات:

علامہ اقبال نے اس موضوع پر اپنے خطبہ اجتہاد میں دو جگہوں پر گفتگو کی ہے۔ ایک جگہ نہایت جامع انداز میں بڑی علمی بحث کو سمیٹا ہے اور دوسری جگہ قدرے تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھا ہے۔

"شاعر مذکور نے مساوات مرد و زن یعنی، طلاق، خلع اور وراثت میں مساوات کا جو مطالبہ کیا ہے از روئے فقہ اسلامی پورا بھی کیا جا سکتا ہے۔ یا نہیں؟ ہمیں یہ تو معلوم نہیں کہ ترکی میں عورتوں کی بیداری نے کیا فی الواقع ایسے حالات پیدا کر دیئے ہیں۔ جن میں بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ فقہ

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 249،250۔

اسلامی کے بنیادی ماخذ کی از سرِ نو تعمیر کی جائے۔ لیکن پنجاب میں جیسا کہ ہر شخص کو معلوم ہے اس قسم کی صورتیں ضرور پیش آ سکتی ہیں جن میں بعض غلط قسم کے خاوندوں سے چھٹکارہ حاصل کرنے کیلئے بیویوں کو مجبوراً ارتداد کا راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے"[1]۔

وہ کیا حالات تھے جن میں فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ پر نظرثانی کی نوبت آئی، نیز یہ کہ طبقہ نسواں میں ارتداد کی لہر کیوں آئی اقبال کے اس بیان میں اجمال ہے۔ اس مسئلہ پر تفصیلی بات تو مولانا تھانوی کے افکار ذیل میں آئے گی جنھوں نے "فتنہ ارتداد نسواں" سے متاثر ہو کر پانچ سال کی شب و روز محنت اور علمی مشقت کے بعد رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ"[2] تصنیف فرمایا۔ جس نے اس مسئلہ کو ہمیشہ کیلئے حل کر دیا۔ لیکن سردست یہاں مسئلہ کی نوعیت جاننے کیلئے ڈاکٹر خالد مسعود کی کتاب سے ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔ جنہوں نے مسئلہ زیر بحث میں مولانا تھانوی کے محولہ بالا رسالہ کو بنیاد بنایا ہے۔

"فقہ حنفی میں نکاح و طلاق کے مسائل میں اس بات پر عموماً اتفاق کہ اگر بیوی مرتد ہو جائے تو اس کا نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ ایسی عورتیں جو خاوندوں کے ظلم و ستم سے تنگ آچکی تھیں۔ ان کے لئے صرف یہی ایک راستہ تھا جس کے ذریعے وہ ان خاوندوں سے فوراً علیحدگی اختیار کر سکتی تھیں۔ چنانچہ اکثر ایسے واقعات پیش آنے لگے کہ مسلمان عورتوں نے ترک مذہب کا اعلان کر کے عدالتوں سے تنسیخ نکاح کے لئے رجوع کیا اس قسم کے مقدمات یوں تو انیسویں صدی کے وسط سے ہی عدالتوں کے سامنے آنا شروع ہو گئے تھے۔ لیکن 1920ء کے بعد ان میں خاصا اضافہ ہوا یہی وہ زمانہ تھا جب علامہ اقبال نے وکالت کا آغاز کیا تھا اور اسی زمانے میں انہوں نے اجتہاد کے مسئلہ پر سوچنا شروع کیا تھا۔[3] "

1۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 260۔

2۔ تاریخ تصنیف و اشاعت کی تحقیق یہ رسالہ مولانا تھانوی نے ۱۳۵۵ھ / 1936ء میں شائع فرمایا۔ یہ سن ہر ورق رسالہ نام کے اندر زیر زبر کی مانند درج ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیع نے تصدیقات پر گفتگو کرتے ہوئے یکم رجب ۱۳۵۵ء کی تاریخ ثبت کی ہے اس کا مطلب ہے یہ رسالہ ۱۳۵۵ھ سے بہت پہلے مکمل ہو چکا تھا۔ علماء ہند نے اپنی تصدیقات کے ذیل میں ربیع الاول اور ربیع الثانی ۵۳ھ / ۵۲ھ کی سن لکھے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسالہ ۱۳۵۳ھ / 1934ء سے بھی پہلے لکھا جا چکا تھا۔ مولانا محمد چراغ نے یہ تصدیقی جملہ لکھا ہے۔ "میں نے بعض مقامات سے رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ" کو دیکھا ہے واقعی موجودہ ضرورت کو بطریق احسن پورا کر دیا ہے" اس کے بعد اپنے نام کے ساتھ 18 جولائی 1934ء کی تاریخ درج کی ہے۔ رسالہ کے صفحہ 22 پر مولانا تھانوی نے معاونین حضرات کا شکریہ ادا کیا ہے اور ان کے لئے دعا فرمائی ہے پھر نام ای کے دامن میں "اوائل ذیقعدہ ۱۳۵۱ھ ہجری نبوی" کی تاریخ رقم فرمائی ہے۔ اس حساب سے یہ رسالہ ۱۳۵۱ھ / 1932ء سے بھی پہلے مکمل ہو کر تصدیقات کے لئے روانہ ہو چکا تھا۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے اپنی کتاب "اقبال کا تصور اجتہاد" کے ص 216 کے حاشیہ پر یہ جملہ ارقام فرمایا ہے۔ یہ رسالہ دیوبند سے ۱۳۵۱ھ / 1931ء میں شائع ہوا" یہ تاریخ درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ تھانہ بھون، دیوبند اور سہارنپور کے علماء کی تصدیقات آخر ۱۳۱۵ھ یا آغاز ۱۳۵۲ھ میں پہنچ رہی ہیں۔ اور رسالہ اس وقت تک شائع نہ ہوا تھا جب تک ہندوستان کے جید علماء نے اپنے اطمینان کا اظہار نہ کیا۔ مفتی محمد شفیع نے مقدمہ امداد الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ مولانا تھانوی نے یہ رسالہ پانچ سال کی کاوش و تحقیق کے بعد تصنیف فرمایا۔ رسالہ کی تاریخ تصنیف و اشاعت کے بارے ابھی مزید تحقیق کی گنجائش موجود ہے لیکن یہاں اسی بحث پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر یہ رسالہ 1931ء تک مکمل ہو کر تصدیقات کے لئے روانہ ہو چکا تھا تو مولانا مفتی محمد شفیع کے بیان کے مطابق اس کی تصنیف کا آغاز تقریباً پانچ سال پہلے 1926ء میں ہونا چاہیے۔ اس دوران آپ نے علماء حرمین شریفین کے علاوہ علماء ہندوستان سے بھی مشورہ اور مراجعت فرمائی یوں یہ رسالہ 1931ء میں تکمیل کو پہنچا۔ رسالہ کے ہر ورق پر ثبت تاریخ کے مطابق یہ اپنی ترتیب و تکمیل کے چار پانچ سال بعد ۱۳۵۵ھ / 36/ 1935ء میں شائع ہوا۔

رسالہ مذکورہ و محولہ کی ترتیب و تکمیل میں مولانا سید احمد صاحب، مدینہ منورہ، مولانا ظفر احمد تھانوی، مولانا مفتی محمد شفیع اور مولانا عبدالکریم صاحب گمتھلی نے مولانا تھانوی کی معاونت کی۔ مولانا مفتی محمد شفیع (مدرس دیوبند) نے اس رسالہ کو علماء کی تصدیقات کے علاوہ "رسالہ المختارات"، رسالہ "حکم الازدواج"، "مجموعہ فتاویٰ مالکیہ از علمائے مدینہ طیبہ"، رسالہ "المرقومات للمظلومات" (تمام رسائل کا مجموعہ☆ اور رسالہ رفاق المجتہدین، کے ہمراہ دیوبند سے شائع کیا۔ البتہ رسالہ کے صفحہ اول سرورق پر کمال پریس، دہلی" کا اندراج یہ بتاتا ہے کہ غالباً یہ مجموعہ رسائل دہلی سے طبع ہوا اور پھر دیوبند سے شائع ہوا۔ اس مجموعہ پر اس کی قیمت دو (۲) روپے ہے۔ آئندہ حوالہ کیلئے رسالہ کی یہی اشاعت مراد ہوگی۔ 3۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 206۔

چونکہ علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی کے سامنے یہ سارے حالات تھے چنانچہ ان حضرات نے اپنے طور پر اس مسئلہ کے حل کی کوشش کی۔ اقبال چونکہ فقہ اسلامی کے باقاعدہ مفتی اور مجتہد نہ تھے اس لئے انہوں نے اس مسئلہ کی اہمیت کو اجاگر کرنے پر اکتفا کیا۔ اور ترکوں کے اجتہاد سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور قریب قریب وہ بات کہنے میں کامیاب ہوگئے جس کی تفصیل مولانا تھانوی نے اپنے رسالہ "الحیلہ ناجزہ للحیلہ العاجزۃ" میں بیان کی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبہ الاجتہاد میں فرمایا۔

"شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے یوں امر طلاق میں تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے"[1]۔

مولانا تھانوی نے اپنے رسالہ کے جزو اول میں "بعنوان طلاق بوقت نکاح" عورت کا یہ حق ثابت کیا ہے اور تفویض کی تین صورتیں بیان کیں ہیں۔[2]۔ علامہ اقبال کی مراد بھی یہی مسئلہ تفویض ہی ہے کیونکہ سید نذیر نیازی نے حاشیہ میں صورت تفویض ہی کا ذکر کیا ہے۔ گویا اقبال نے طلاق و خلع میں ترکی شاعر کے اجتہاد کی معقولیت کے لئے کوئی راہ نکال لی ہے اور اس کی تائید بھی کی ہے لیکن قانون وراثت میں اس کی تجویز سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ۔

وراثت میں مساوات :

" رہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانون وراثت میں تجویز کی ہے سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً ان کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ "مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ یہ خیال تعلیمات قرآنی کے منافی ہے۔[3]۔ علامہ اقبال نے یہاں قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ "**ولھن مثل الذیھعلیھن**"[4]۔ قرآن حکیم نے لڑکے کے مقابلہ میں لڑکی کا حصہ نصف قرار دیا ہے۔ "**یوصیکم اللہ فی اولاد کم للذکر مثل حظ الانثیین**"[5]۔ علامہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ لڑکی کا نصف حصہ کسی کمتری کی بنا پر نہیں ہے بلکہ ان فوائد کے پیش نظر ہے جو معاشی اعتبار سے اسے حاصل ہیں۔ مثلاً لڑکی اس سارے جہیز کی خود مالک ہے۔ جو اسے والدین سے ملتا ہے اور مہر کی بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق موجل بھی ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اور غیر موجل بھی اور جس کی ادائیگی تک وہ خاوند کی ساری جائیداد مکفول رکھ سکتی ہے۔ اس کی کفایت کی ذمہ داری بھی تا حین حیات خاوند پر ہی رہتی ہے اب اگر اس نقطہ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیجئے تو صاف ظاہر ہو جائے گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا"[6]۔ علامہ کی اس وضاحت کے بعد ترکی شاعر کے اس اجتہاد کے بارے میں یہی کہنا مناسب ہو گا کہ شاعر موصوف قرآن کے قانون وراثت کی باریکیوں اور حکمتوں سے نابلد تھا۔ علامہ اقبال نے ترکوں کی بہت سے باتوں سے اتفاق نہیں کیا لیکن اس کے باوجود وہ ترکوں کے

1۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 262،261۔

2۔ الحیلہ ناجزۃ للحیلۃ العاجزۃ، ص 23۔

3۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 262۔

4۔ سورۃ البقرہ، آیت 228۔ (عجیب بات یہ ہے کہ یہاں علامہ اقبال نے اس آیت کو مساوات و مرد و زن کے مسئلہ میں بطور دلیل کے پیش کیا ہے۔ حالانکہ آیت میں بظاہر اس کی تردید ہے۔ "**وللرجال علیھن درجتہ**" یعنی مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے۔ علامہ نے آیت کی اس حصہ سے صرف نظر کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ "درجہ" سے مراد وراثت کا درجہ ہو۔

5۔ سورۃ النساء، آیت 11۔ 6۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 263،262۔

تجدد پسند رجحانات کو بڑے زور دار الفاظ خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ مثلاً علامہ نے جہاں مساوات مرد و زن، طلاق، خلع اور وراثت پر ترک شاعر کے اجتہادات کا ذکر کرتے ہیں وہاں ترکوں کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"دراصل یہ صرف ترک ہیں جو امم اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیال دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آگئے ہیں۔ ان کی زندگی میں حرکت پیدا ہوگی ہے وہ بدل رہی ہے اور وسعت حاصل کر رہی ہے"[1]۔

دوسری طرف یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس تحریک حریت اور فکری آزادی کے بارے میں علامہ نے اپنے اندیشے کا اظہار بھی کیا ہے۔

"بہرحال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے۔ دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے"[2]۔

یہ تھے فقہ اجتہاد کے بارے میں علامہ اقبال کے افکار جن میں کچھ باتیں ایسی ضرور ہیں جن کی اہمیت کو نمایاں کرنے میں علامہ اقبال کو عالم اسلام میں اولیت حاصل رہی ہے۔

مولانا تھانوی کا تصور تقلید و اجتہاد

مولانا تھانوی کے افکار پر باقاعدہ بحث سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہاں علامہ کے فلسفہ فقہ اجتہاد و تقلید وغیرہ کا سرسری جائزہ مرتب کیا جائے تاکہ آئندہ بحث و تقابل میں آسانی رہے۔

1- علامہ اقبال برصغیر میں وہ پہلے مسلم دانش ور ہیں جنہوں نے شعوری طور پر فقہ اسلامی کی تشکیل نو کی تحریک کی بنیاد رکھی مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "عالم اسلامی میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوین جدید کی ہے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب در حقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں اس لئے اگر آج وہ حیات ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا"[3]۔

2- اقبال کا عمومی رجحان اجتہاد و تجدید کی طرف تھا وہ عام حالات میں تقلید کی راہ اختیار نہ کرتے تھے لیکن ان کی فکر و نظر میں بعض مقامات ایسے ضرور ہوتے ہیں جب وہ آگے بڑھنے کی بجائے پیچھے دیکھنا ضروری خیال کرتے ہیں ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنے مضمون[4]۔ میں ان کا یہ جملہ نقل فرمایا ہے۔ "اگرچہ یورپ نے مجھے بدعت کا چسکا ڈال دیا ہے تاہم میرا مسلک بھی وہی ہے جو قرآن کا ہے میرا میلان قدیم کی طرف ہے"[5]۔

3- علامہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید میں ترکوں کی تحریک تجدد سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔ کچھ چیزیں ایران سے بھی اخذ کرنا چاہتے تھے لیکن محض عارضی طور پر اور احتیاط کے ساتھ۔

1۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 250۔ 2۔ ایضاً ص 252,251۔ 3۔ خطبات اقبال پر ایک نظر، ص 64۔

4۔ یہ مقالہ "اسلامی فقہ کی تدوین نو اقبال کی نظر میں" 1981ء کا دوسرا یادگاری مقالہ (پنجاب یونیورسٹی) ہے جو 15 دسمبر کو سینٹ ہال میں جسٹس تنزیل الرحمٰن کے زیر صدارت پڑھا گیا (سید عبداللہ، مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، ص 119)۔

5۔ ایضاً۔ ص 124,123۔

4- علامہ نے ترکوں کے اجتہاد کو من و عن قبول نہیں کیا۔ بلکہ بڑے فہم و بصیرت سے تنقیدی نقطہ نگاہ اختیار کیا۔ تاہم آپ کی اجتہادی حس ترکوں کے ساتھ ساتھ بیدار رہی۔

5- اقبال نے ترک شاعر کے اس اجتہاد کو قبول کیا ہے کہ دور حاضر میں مذہب اربعہ کے نمائندے اپنا حق اجتہاد اجتماعی طور پر موجودہ دور کے منتخب پارلیمنٹ کے ذریعے استعمال کریں گے۔ گو اب اجتہاد کا حق اسمبلیوں کو تفویض ہو گئے ہیں۔

6- ان اسمبلیوں کی رہنمائی کیلئے اقبال نے علماء کی ایک نگران مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی، نیز ایک رائے یہ بھی دی کہ چونکہ اجتہاد ایک مسلسل عمل ہے اس لئے علماء کو ان اداروں کا باقاعدہ حصہ بنا دیا جائے۔ بہرحال آپ اسمبلی کے اندر رہ یا باہر ہر دو حالتوں میں علماء کی اہمیت کے قائل رہے ہیں۔

7- علامہ نے ترک شاعر کا یہ تجدد رد کر دیا ہے۔ کہ اذان و نماز کو ترکی زبان میں منتقل کر دیا جائے۔

8- اقبالؒ نے مساوات مرد و زن کے بارے میں ترک شاعر ضیاء کے اجتہادات، طلاق، خلع وغیرہ تائید کی ہے۔ اور ان میں اصلاح کی تجویز پیش کی ہے۔

9- اسی طرح آپ نے تعدادِ ازدواج کے قانون کو غیر ضروری قرار دیا ہے۔ یہ بات آپ نے 1904ء میں ایک مضمون "قومی زندگی" میں کہا نیز اس قانون کو امراء کے لئے گناہ کا بہانہ قرار دیتے ہوئے اس میں ترمیم کی تجویز پیش کی ہے۔

10- آپ نے کمال اتاترک کی مغرب پرستی اور غیر اسلامی تجدد اور آزادی فکر کی مخالفت کی ہے۔ جس پر مختصر گفتگو ذیل میں آتی ہے۔ (انشاء اللہ)۔

علامہ اقبال کی فکر کے اس خلاصہ کو نظر میں رکھتے ہوئے اب مولانا تھانوی کے افکار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ضرورت و اہمیت :

شاہ ولی اللہ کی فکر سے منسوب علماء کی ایک بہت بڑی خصوصیت ان کا اعتدال ہے یہی وجہ ہے کہ بعض نقاد اور مبصرین و مورخین نے ان کے منہاج کو "مسلک اعتدال"[1] نے کہا ہے۔ یہ حضرات کبھی بھی اپنی فقہی ذمہ داریوں سے غافل نہیں رہے انہوں نے اجتہاد کے دروازے کو کبھی مقفل نہیں کیا البتہ جو شرائط فقہا متقدین نے عائد کیں ہیں ان کا التزام ان سے ضرور ہوا ہے اسی وجہ سے بعض لوگوں کو یہ گمان ہوا کہ شاید اب فقہ و اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے "فقہ اسلامی میں جمود نہیں ہے وہ الگ بات ہے کہ بعض لوگوں کو اپنی خواہش کے مطابق فتوی نہ ملنے پر کہہ دیں کہ دین میں جمود طاری ہو گیا"[2] دور حاضر کے مفتی محمد رفیع عثمانی نے ایک صدارتی تقریر میں فرمایا۔[3]

> "یہ تصور ہمارے بہت سے حلقوں میں اب بھی موجود ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے والد ماجد[4] فرمایا کرتے تھے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا، آج بھی بند نہیں ہے اور آئندہ بھی بند نہیں ہو گا ہاں اس میں جو دروازے ہیں ان میں داخل ہونے کیلئے کچھ شرائط ہیں۔ اس زمانے میں وہ شرائط افراد میں موجود نہیں رہے اسی واسطے سمجھا جا رہا ہے کہ اجتہاد کا دوازہ بند ہو گیا"[5]

1۔ قاری محمد طیب، "مسلک علمائے دیوبند" دارالاشاعت، کراچی، 1994ء، ص 21، نیز ملاحظہ فرمائیے مفتی محمد شفیعؒ کی تحریر "دارالعلوم دیوبند اور اس کا مزاج و مذاق" ماہنامہ "البلاغ" کراچی، جلد 32، شمارہ 10، فروری 1998ء، ص 3 تا 7۔ 2۔ مفتی جمیل احمد تھانوی، "اسلام میں اجتہاد" سہ ماہی مجلہ منہاج کا اجتہاد نمبر، ص 246۔ 3۔ یہ خطبہ آپ نے "اسلامک فقہ اکیڈمی، ہند کے دوسرے سیمینار 1994) کی صدارت کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اس خطبہ کو "ماہنامہ "ترجمان القرآن" نے لاہور کی اشاعت مارچ 1994ء، میں شائع کیا۔ 4۔ مولانا مفتی محمد شفیع مرحوم۔ 5۔ مفتی محمد رفیع عثمانی کا مضمون "عصر حاضر کے تقاضے اور اجتہاد کی ضرورت" ترجمان القرآن، جلد 120، ص 45,44۔

ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کی اسلامی فقہ پر بڑی گہری نظر ہے۔ آپ نے مسلم ممالک میں قانون سازی ☆ ۔ کی تاریخ مرتب کی جو پانچ جلدوں میں "مجموعہ قوانین اسلام" کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنے ایک مضمون [1] ۔ میں فرماتے ہیں۔

"The door of ijtihad is of Course open, but the right of entry is restricted to those only who fulfilled all the islamic and essential conditions both in term of acquiring religion, knowledge practicing piety"

قاری محمد طیب فرماتے ہیں کہ اجتہاد و تقلید میں سے کوئی بھی دنیا سے منقطع نہیں ہوئے۔ یہ دونوں چیزیں شرعی ہیں دین کا کمال و اتمام ان دونوں کے درجہ اعتدال پر مبنی ہے۔ [2] ۔ اور وہ درجہ اعتدال دو امور سے قائم ہوتا ہے۔ اول یہ کہ علماء و فقہا شرائط کے التزام سے اجتہاد کریں دوم جو درجہ اجتہاد پر فائز نہیں وہ تقلید کریں۔ لیکن بعض لوگ اجتہاد و تقلید کے باب میں اپنی فکری و عملی توازن برقرار نہیں رکھ سکے۔ مثلاً سرسید احمد خان اور ان کی تحریک سے منسوب حضرات نے صبر سے کام نہیں لیا۔ مولانا الطاف حسین حالی نے "حیات جاوید" میں سرسید کے ایک خط کے حوالہ سے لکھا ہے۔ "میں سچ کہتا ہوں کہ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا اسلام کے حق میں تقلید سنکھیا سے بھی زیادہ زہر قاتل ہے۔ بلاشبہ ہم نے علماء کو مثل یہود و نصاریٰ کے اربابًا من دون اللہ سمجھ لیا ہے" [3] ۔ اسی تحریک سے وابستہ ایک اور صاحب نے اپنی شدت کا اظہار تقلید پر دو سو مرتبہ لعنت بھیج کر کیا ہے۔ [4] ۔ دور حاضر کے غیر مقلدین کے نمائندہ عالم مولانا اسمٰعیل سلفی نے لکھا ہے "اہل حدیث مکتب فکر اپنے افکار میں شخص پابندیوں سے آزاد اور شخصی اجتہادات کی پابند نہیں ہے" [5] ۔ اس آزادی افکار کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس طبقہ میں گستاخی، بدگمانی اور خودنمائی کا عنصر پیدا ہو گیا ہے خاص طور پر غیر مقلدوں کا نوعمر خام علم اور خام فہم طبقہ "عمل بالحدیث" کے معانی حضرت امام (ابو حنیفہ) کی بے ادبی اور گستاخی کرنے کو سمجھتا ہے" [6] ۔

مولانا تھانوی نے بھی ایک وعظ فرمائی ہے کہ غیر مقلدین میں خود رائی بہت ہوتی ہے۔ [7] ۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ غیر مقلدوں کا علم بے اصول ہوتا ہے۔ [8] ۔ مولانا تھانوی غیر مقلدوں کی جرات اجتہاد سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ [9] ۔ نیز ان کی بے ادبی اور گستاخی کا شکوہ بھی کیا ہے۔ [10] ۔

☆ ۔ ملاحظہ ہو آپ کا مضمون "مسلم ممالک میں اسلامی قانون سازی کی تحریکیں" ماہنامہ "الحق" اکوڑہ خٹک، جلد 12، شمارہ 6، ربیع الثانی ۱۳۹۷ھ مارچ 1977ء، ص 16، 23۔

1 ۔ ملاحظہ آپ کا انگریزی مضمون "Ijtihad Door is Open" ماہنامہ البنوریہ، کراچی، جلد 2، شمارہ 12، جون 1999ء، ص 27۔

2 ۔ اجتہاد اور تقلید، ص 65۔

3 ۔ "حیات جاوید" ص 770۔ نیز ملاحظہ ہو اسی کتاب کا باب "تقلید کی مخالفت" یہاں مولانا حالی کا یہ حاشیہ توجہ طلب ہے کہ "یہاں تقلید سے مراد ہر امر میں سلف کی پیروی کرنا ہے۔ نہ کہ "مصطلح فقہا کی تقلید" (ملاحظہ فرمائے ص 769 بہ حاشیہ)

4 ۔ شمس العلماء مولوی ذکاء اللہ دہلوی، "مکارم الاخلاق" مرتبہ احمد رضا مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، اکتوبر 1967، ص 485۔ مولانا نے جس مکاتیب کے حوالہ سے تبرا کیا ہے۔ وہ دراصل مولانا رومی کے اشعار ہیں جن میں انہوں نے تقلید غیر مشروع کی مخالفت کی ہے۔ مولانا نے ان اشعار کو بلا تامل، اپنے مقصد کیلئے استعمال کیا ہے۔ اور پھر علمی خیانت کہ حوالہ کا ذکر تک نہیں کیا۔ مکاتیب رومی کیلئے ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا خیر محمد جالندھری کی کتاب "خیر التنقید فی سیر التقلید" ص 71، 72۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

5۔ "تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی" ص 68۔ مولانا سلفی جو اپنے حلقوں میں بہت اونچا مقام رکھتے ہیں۔ اور یہ کہنا بھی کچھ بے جا نہ ہوگا کہ غیر مقلد ہونے کے باوجود علمی مزاج کے مالک تھے۔ لیکن اس کے باوجود مسلکی تعصب سے بے نیاز نہ تھے۔ انہوں نے اپنے فتاویٰ میں فقہ حنفی کو ناقص بتایا ہے (فتاویٰ سلفیہ، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع اول 1987ء، ص 57) اسی پس منظر میں مولانا سلفی نے مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا سید انور شاہ کشمیری کو کم ظرف لکھا ہے (ایضاً ص 119، 148)۔ مزید یہ زیادتی کہ "مولانا احمد علی لاہوری" کے بارے میں لکھا ہے کہ جب وہ تصوف سے منسوب ہوئے تو نہ ان میں زہد رہا نہ توحید کا رنگ غالب رہا (فتاویٰ سلفیہ، ص 23)۔

6۔ "اختلاف امت اور صراط مستقیم" ص 30۔ یہاں یہ بیان نہ کرنا بھی بے انصافی ہوگی کہ غیر مقلدوں میں کبھی ایک طبقہ ایسا بھی تھا جو چاروں اماموں کو اپنا پیشوا سمجھتے تھے اور چاروں فقہی مسالک کو برابر و یکساں خیال کرتے تھے۔ (فتاویٰ سلفیہ، ص 6) مولانا سلفی سرزمین کوفہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں "جس قدر زمین سنگلاخ تھی اسی قدر وہاں اعتقادی اور عملی اصلاح کیلئے ایک آئینی آدمی کی ضرورت تھی جس کے علم و عقل کی پہنائیاں اس سرزمین کے مفاسد کو سمیٹ لیں میری ناقص رائے میں یہ آئینی شخص حضرت امام ابو حنیفہ تھے۔ جن کی فقہی موشگافیوں نے اعتزال و تجسم کے ساتھ رفض و تشیع کو بھی ورطہ حیرت میں ڈال دیا (فتاویٰ سلفیہ ص 141)۔

7۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 324۔

8۔ ایضاً ص 595، ملفوظ 961۔

9۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 238۔

10۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 59، 425۔



علمائے دیوبند کی فقہی خدمات پر ایک نظر

علماء دیوبند چونکہ شاہ ولی اللہ کی فکر کے امین ہیں اور مولانا اشرف علی تھانوی کا تعلق بھی اسی علمی خانوادے سے ہے بلکہ مولانا تھانوی اس نسبت پر فخر کرتے ہیں کہ وہ اپنی وضع قطع میں اکابرین دیوبند کا نمونہ تھے۔[1] مناسب ہو گا کہ مولانا تھانوی کے تصور اجتہاد و تقلید پر بات کرنے سے پہلے مختصر طور پر علماء دیوبند کی خدمات کا تذکرہ ہو جائے شاہ ولی اللہ کا اپنا مسلک اجتہاد و تقلید کے درمیان نقطہ اعتدال پر مبنی ہے۔[2] شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے کہ

شاہ صاحب کو فقہ سے دلچسپی نہ تھی وقتی ضروریات کے متعلق انہوں نے فقہی فتویٰ بھی بہت نہیں دیئے تاہم فقہ کی صحیح علمی اور ٹھوس بنیادوں پر قائم کرنے کیلئے انہوں نے بڑی کوششیں کیں اور کتابیں لکھیں۔[3] انہیں کتب سے شاہ صاحب کا تصور اجتہاد و تقلید کشید کیا جاتا ہے۔ مثلاً مذاہب اربعہ کی تقلید کے بارے میں فرماتے ہیں۔

> "مذاہب اربعہ جو مدون ہو چکے ہیں اور تحریر میں آچکے ہیں تمام امت یا وہ لوگ جو اس امت میں قابل اعتبار ہیں سب اس زمانے میں ان کی تقلید کے جائز اور درست ہونے پر متفق ہیں اور اس تقلید میں بہت سی مصلحتیں ہیں جو مخفی نہیں ہیں خاص کر اس زمانہ میں جس میں لوگ نہایت ہی پست ہمت ہو گئے ہیں اور ان کے قلوب خواہش نفسانی سے پر ہو گئے ہیں اور ہر شخص اپنی اپنی رائے پر ناز کرنے لگا ہے"[4]۔

یہاں شاہ صاحب نے ابن حزم کے اس قول پر کہ تقلید حرام ہے اور کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔ ایک طویل تقریر فرمائی ہے جس کے آخر میں اپنا تجزیہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ "ابن حزم کی یہ تقریر اس شخص کے حق میں پوری ہو سکتی ہے جس کو اجتہاد کی کسی قدر قوت حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ میں کیوں نہ ہو"[5]۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک جو مجتہد ہے وہ تو اجتہاد کرے اس کے لئے تقلید جائز نہیں اور جو مجتہد نہیں ہے اس کے لئے تقلید جائز ہی نہیں ضروری ہے۔[6] مذاہب اربعہ کی تقلید میں ابن خلدوں کا بھی یہی نظریہ تھا چنانچہ لکھتے ہیں کہ "ممالک اسلام میں انہیں چاروں مذاہب کی تقلید عام ہو گی اور باقی جتنے اور مذاہب تھے بھول بسر گئے"[7]۔ اب سوال یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ مذاہب اربعہ میں سے کس کو ترجیح دیتے تھے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاہ صاحب کا مقصد ان مذاہب میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا ہے تاہم کچھ اشارات کی مدد سے معلوم ہوا ہے کہ آپ کا رجحان حنفیت" کی طرف تھا۔[8] اس بارے میں مولانا محمد یوسف بنوریؒ کا مضمون

1۔ الافاضات الیومیہ، جلد ششم، ص 202۔ 2۔ مولانا ابوالحسن ندوی، "تاریخ دعوت و عزیمت"، مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، حصہ پنجم، ص 204۔ 3۔ رود کوثر، ص 558۔ 4۔ حجتہ اللہ البالغہ، ص 361۔ 5۔ ایضاً ص 362۔ 6۔ ایضاً۔ ص 373۔

7۔ مقدمہ تاریخ ابن خلدون، ص 390۔ 8۔ مولانا اسمٰعیل سلفی نے بھی تسلیم کیا ہے کہ شاہ صاحب کا رجحان، احناف کی طرف بعض جگہ نمایاں ہے۔ ملاحظہ ان کی کتاب "تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی" ص 150۔

"امام شاہ ولی اور حنفیت[1] لائق توجہ ہے۔ اس میں مولانا بنوریؒ نے شاہ صاحب کی کتب کے حوالہ سے شاہ صاحب کے مسلک کی نشان دہی کی ہے۔ شاہ صاحب خود فرماتے ہیں۔ "مجھے رسول ﷺ نے بتایا کہ مذہب حنفی میں ایک بہترین طریقہ ہے اور وہ موافق ہے اس طریقہ مسنونہ کے جو مدون و منقح کیا گیا۔[2] مشہد آخر (فیوض الحرمین) میں لکھا ہے۔ "فقہ حنفی میں نہ کو تاویل بعید ہے اور بعض احادیث کا بعض احادیث پر ضرب اور نہ امت میں سے کسی کے قول کے ساتھ حدیث کو چھوڑنا ہے اور اس طریقہ کو اگر اللہ تعالیٰ پورا اور کامل کرے تو کبریت احمر اور اکسیر اعظم ہے[3] "اسی کتاب کے آخر میں فرمایا ہے کہ "ہندوستان میں مذہب حنفی کو تمام مذاہب پر ترجیح حاصل ہے"[4] دار العلوم دیوبند نے شاہ صاحب کے اسی مسلک پر چل کر فقہ اسلامی میں عام طور پر اور فقہ حنفی میں خاص طور پر خدمات سرانجام دیں۔[5] "دار العلوم دیوبند میں ۱۳۱۰ھ / 1892ء میں باقاعدہ "دار الافتاء" قائم کیا گیا۔ اس سے پہلے مولانا یعقوب نانوتوی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوتے رہے۔ دار الافتاء کے قیام کے بعد یہ خدمت مفتی عزیز الرحمٰن کے سپرد ہوئی۔ دار العلوم کے فتویٰ کو ملک اور بیرون ملک میں ہمیشہ وقعت اور عظمت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ عوام کے علاوہ ملک کی عدالتیں بھی ان کا احترام کرتی ہیں اور انہیں فیصلہ کن سمجھتی ہیں۔ ۱۳۳۵ھ / ۱۳۹۲ھ (1911ء -1972ء) تک دار الافتاء سے جو فتاویٰ جاری ہوئے ان کی مجموعی تعداد 439336 ہے۔"[6] یہ اعداد و شمار مرکزی دار العلوم

---

[1] یہ مضمون مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے یہ مقالہ تقریباً ساٹھ ستر سال پہلے تحریر فرمایا جو ماہنامہ "الفرقان" بریلی کے شاہ ولی اللہ نمبر میں شائع ہوا تھا۔ بعد ازاں یہ مقالہ مولانا اسماعیل محمد چمنیا صاحب نے مدیر بینات کو ارسال فرمایا۔ اور اس رسالہ کی اشاعت جولائی، اگست، 1995ء کی اشاعتوں میں شائع ہوا۔ (بینات، کراچی، جلد 58، شمارہ 3,2، جولائی، اگست، 1995ء)

[2] شاہ ولی اللہ، فیوض الحرمین، مترجم مولانا حفظ الرحمٰن لدھیانوی، مدنی کتب خانہ کینٹ روڈ، لاہور، سن ندارد، ص 48۔ [3] ایضاً ص 59۔ [4] ایضاً ص 95۔

[5] "فقہ حنفی" کی اشاعت و ترویج کے لئے علماء دیوبند کی خدمات کے لئے ان حوالہ جات کا مطالعہ مفید رہے گا۔

i- مولانا سید احمد بجنوری، "انوار الباری شرح بخاری" (افادات انور شاہ کشمیری) مکتبہ ناشر العلوم، بجنور، انڈیا، طبع، سوم 1966ء، حصہ اول، ص 11 تا 16۔

ii- اسی کتاب میں امام ابو حنیفہ کی مختلف جہتوں کیلئے دقیق مقالہ بعنوان "تذکرۃ النعمان" ص 49 تا 148

iii- انوار خورشید، امام ابو حنیفہ کے اصول اجتہاد" مشمولہ حدیث اور اہلحدیث، لاہور، طبع ثانی، جون 1994ء۔

iv- قاضی سراج نعمانی کا مضمون "مولانا سندھی اور فقہ حنفی" ماہنامہ نصرت العلوم، گوجرانوالہ، جلد 6، شمارہ 2، دسمبر 1998ء،

v- تقلید کی شرعی حیثیت میں عنوان حنفی مسلک اور عمل بالحدیث" ص 142 تا 151۔

vi- مولانا بشیر احمد قادری نعمانی کی کتاب، تاریخ تقلید اور مسلک امام اعظم، ابو حنیفہ، اکیڈمی، فقیر والی، بہاولنگر۔

vii- "اجتہاد اور تقلید" میں عنوان، ہندوستان میں علماء دیوبند کا اجتہاد اور تقلید۔

viii- مولانا سرفراز صفدر کی کتاب "مقام ابی حنیفہ" مکتبہ صفدریہ گوجرانوالہ۔

ix- مولانا محمد علی کاندھلوی کی کتاب "امام اعظمؒ اور علم الحدیث" انجمن دار العلوم شہابیہ سیالکوٹ، اشاعت اپریل 1981ء

x- مولانا سرفراز صفدر کی کتاب "الکلام مفید فی اثبات التقلید" مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

(حواشی جاری ہے)

بقیہ حواشی

xi- حبیب الرحمٰن قاسمی کا مضمون "امام ابو حنیفہ کا اصول اجتہاد" ماہنامہ الرشید، لاہور، جلد 27، شمارہ 11 جولائی 1999ء-

xii- مولانا گوہر رحمٰن صاحب کا مضمون "امام ابو حنیفہ کے فقہی اصول" ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور، جلد 26، شمارہ 2، فروری 1999ء

xiii- نیز ملاحظہ فرمایئے پیرجی مشتاق علی شاہ کی مرتب کردہ فہرست کتب "امام ابو حنیفہ" کے حالات، مناقب اور دفاع پر لکھی جانے والی کتب (ماہنامہ نصرت العلوم، گوجرانوالہ، جلد ۴۴ شمارہ ۹، نومبر 1998ء

6- "تاریخ دار العلوم دیوبند" نمبر، ماہنامہ، "الرشید" ساہیوال، جلد 8، شمارہ 5،4، مارچ، اپریل 1980ء، ص 253، مفتیان دیوبند کے تعارف کیلئے ملاحظہ فرمائیں مذکورہ بالا خصوصی اشاعت ص 253 تا 256- دار العلوم دیوبند کی فقہی خدمات کے ذیل کے مضامین بڑے اہم ثابت ہوئے ہیں- پروفیسر غلام حیدر صاحب کا مضمون "چودہویں صدی ہجری کے فتاویٰ کا تحقیقی مطالعہ" ماہنامہ بینات، کراچی، جلد ۵۳، شمارہ ۹، اگست، ستمبر 1990ء

مولانا عطاء الرحمٰن کا مقالہ "دار العلوم دیوبند کی فقہی خدمات، ماہنامہ "بینات" کراچی، جلد 59، شمارہ 12،11، اپریل مئی 1997ء، یہ مقالہ "المرکز الاسلامی پاکستان، بنوں" کے زیر اہتمام منعقدہ "پہلی بنوں فقہی کانفرنس" 18،17 اپریل 1996ء، کو پڑھا گیا- "فقہ اسلامی" کا یہ ادارہ کم از کم پاکستان کی حد تک نہایت منفرد ہے- جس کا مقصد عالم اسلام کو درپیش جدید فقہی مسائل کا حل ہے جس کے مہتمم "مولانا سید نصیب علی شاہ صاحب ہیں- پہلی کانفرنس میں پڑھے گئے تمام مقالے زیور طبع سے آراستہ ہو چکے- اس سلسلہ کی دوسری کانفرنس 18،17 اکتوبر 1998ء کو منعقد ہوئی- جس کے مجوزہ عنوانات کی فہرست (66 عنوان) پر ایک نظر ڈالنے سے اس ادارہ کی اہمیت و ضرورت کا اندازہ ہوتا ہے- یہ فہرست پشاور یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز نے مرتب کی ہے- ان موضوعات کو دیکھ کر "فقہ اسلامی کی تشکیل نو" کا اقبال کا تصور ذہن کے پردہ پر ابھرنے لگتا ہے- ادارہ کے ناظم نے اہل علم کے اصرار پر ایک سہ ماہی "مجلہ" کے اجراء کا فیصلہ کیا ہے- جس کا خاص موضوع فقہ اسلامی کی تشکیل جدید ہی ہوگی-

دوسری فقہی کانفرنس کے موضوعات کی فہرست کیلئے ملاحظہ فرمائیں "ماہنامہ البلاغ" کراچی، جلد 33، شمارہ 5، جمادی الاول ۱۴۱۹ھ، ستمبر 1998ء



دیوبند، انڈیا سے متعلق ہیں آج انڈوپاک کے علاوہ دنیا بھر میں بیسیوں ادارے ہیں جہاں مستقل طور پر فقہ و اجتہاد کا کام ہو رہا ہے۔ ان دارالافتاء کی تفصیل تو کیا ان کا ذکر ہی ان صفحات میں امر محال ہے۔

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید اور مولانا تھانوی[1]

اکابرین علماء دیوبند میں یہ مولانا اشرف علی تھانوی ہی تھے جنہوں نے سب سے پہلے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی طرف توجہ دی چنانچہ آپ نے حالات حاضرہ کی ضروریات کے موافق "حوادث الفتاوئ" کو اول مرتبہ مرتب فرمایا۔[2] مولانا کی فقہی خدمات کو الگ عنوان کے تحت تفصیل سے بیان کیا جائے گا۔ یہاں چند مباحث جن کا تعلق آپ کی فکر اجتہاد و تقلید ہی سے ہے۔ بیان کئے جاتے ہیں مولانا تھانوی نے اجتہاد و تقلید کی شرعی حیثیت پر "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" کے نام سے ایک مختصر کتاب تحریر فرمائی ہے۔ اس کتاب کے ساتھ مباحث ہیں جن کو وہ مقاصد سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان مقاصد میں آپ نے اجتہاد اور تقلید کو اپنے اپنے مقام پر رکھ کر بڑی متوازن گفتگو فرمائی ہے اور اپنے موقف کی حمایت میں حدیث سے استدلال کے علاوہ عقلی و منطقی توضیحات بھی پیش فرمائی ہیں۔

انفرادی اجتہاد اور اس کی تقلید :

علامہ اقبال کے بارے میں یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کا مشورہ دیتے ہیں اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ آپ شخصی اجتہاد کے خلاف تھے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ انفرادی اجتہاد کے حق میں بھی اچھی رائے رکھتے تھے۔ اپنے مضمون "قومی زندگی" میں انہوں نے اسی پس منظر میں امام ابو حنیفہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"جہاں تک علم ہے شریعت اسلامی کی جو توضیح جناب ابو حنیفہ نے کی ہے ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں۔ اگر مذہب اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے حکماء اور علماء کی یادگاریں قائم رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہ اس عزت کا سب سے پہلا حق دار تھا"[3]۔

سید سلمان ندوی کو ایک خط میں لکھا ہے "میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جیوس پروڈنس پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا"[4]۔ علامہ کے ان دونوں بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ انفرادی اجتہاد کے بھی قائل تھے۔ ایک تیسری دلیل اس ضمن میں یہ دی جا سکتی ہے بقول پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی آپ نے سید انور شاہ کشمیری کے ساتھ مل کر فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اس میں بظاہر یہ وجہ نظر آتی ہے کہ وہ سید صاحب کے اسلامی علوم سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔ نیز پروفیسر اکبر آبادی یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ سید انور شاہ بھی یہ کام اکیلے نہیں کر سکتے کیونکہ وہ جدید علوم سے واقف نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ "اگر علامہ جدید کے ساتھ قدیم کا علم رکھتے تو خود تشکیل جدید کا کام کرتے اسی طرح سید انور شاہ قدیم کے ساتھ ساتھ جدید علوم پر بھی

1۔ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے مسئلہ میں "قاری محمد طیب" کا مضمون "فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا مسئلہ" بڑی علمی فضا رکھتا ہے۔ جس میں تشکیل جدید کے سلسلہ میں بڑی احتیاط کے ساتھ منہاج کی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ مقالہ قاری صاحب نے 26 دسمبر 1976ء کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ اسلامیہ، دہلی کے تاریخی سیمینار کی صدارت کرتے ہوئے ارشاد فرمایا۔ ملاحظہ فرمائیے ماہنامہ "الحق" اکوڑہ خٹک، جلد 14، شمارہ 6، 7 (مارچ، اپریل 1979ء) غالباً الحق نے یہ مضمون ماہنامہ "دار العلوم" دیوبند کے جنوری، فروری، 1979ء کے شماروں سے لے لیا ہے۔ یہیں سے یہ مقالہ "الشریعہ" گوجرانوالہ نے لیا اور اس پر عنوانات لگا کر ایک نئے رنگ و آہنگ کے ساتھ جلد کے شمارہ 2، نومبر 1989ء، میں شائع کیا۔ 2۔ ماہنامہ "بینات" کراچی، ص 38۔

3۔ مقالات اقبال، ص 91۔ 4۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد 2، ص 201۔

دسترس رکھتے تو اقبال ان کو ایسا کرنے کو کہتے ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال نہ صرف انفرادی اجتہاد کے قائل تھے بلکہ اس کی ضرورت سے بھی آشنا تھے۔ لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ فی زمانہ ایسے لوگ نایاب نہیں تو کم از کم کم یاب ضرور ہوگئے ہیں۔ تو انہوں نے انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی طرف رجوع کیا مولانا تھانوی کا رخ انفرادی اجتہاد کی طرف زیادہ ہے۔ اگرچہ وہ ضرورت پڑنے پر اجتماعی اجتہاد بھی کرتے ہیں۔ لیکن ان کا عام رجحان شخصی اجتہاد کی طرف ہے۔ یہاں ان کی کتاب "الاقتصاد فی التقلید و لاجتہاد" سے چند حوالے پیش کئے جاتے ہیں۔ مولانا تھانوی روایت کرتے ہیں۔

شخصی اجتہاد اور تقلید کی مثالیں :

"طارق سے روایت ہے کہ ایک شخص کو نہانے کی حاجت ہوگئی۔ اس نے نماز نہیں پڑھی پھر وہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور قصہ کا ذکر کیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا تو نے ٹھیک کیا پھر ایک دوسرے شخص کو اسی طرح نہانے کی حاجت ہوگئی تو اس نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی پھر وہ آپ ﷺ کے حضور میں حاضر ہوا تو آپ ﷺ نے اس کو وہی بات فرمائی جو ایک شخص سے فرما چکے تھے۔ یعنی تو نے ٹھیک کیا۔[1]

مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے اس سے اجتہاد و قیاس کا جواز ثابت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"اس حدیث سے اجتہاد و قیاس کا جواز صاف ظاہر ہے۔ کیوں کہ اگر ان کو نص کی اطلاع ہوتی تو پھر بعد عمل کے سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں نے اپنے اجتہاد و قیاس پر عمل کرکے اطلاع دی۔ اور آپ نے دونوں کی تحسین وتصویب فرمائی۔ اور مسلم ہے کہ حضرت شارع علیہ السلام کی تقریر یعنی کسی امر کو سن کر رد و انکار نہ فرمانا بالخصوص تصریحاً اس کی شروعیت کا اثبات فرمایا دلیل شرعی ہے۔ اس امر کی صحت پر بس ثابت ہوگیا کہ رسول اللہ ﷺ کے وقت صحابہ ؓ نے قیاس کیا اور آپ ﷺ نے قیاس کیا اور آپ ﷺ نے اس کو جائز رکھا پس جواز قیاس میں کچھ شبہ نہ رہا"[2]۔

مولانا تھانوی اجتہاد و قیاس کی شروعیت کے بارے میں دوسری روایت پیش کرتے ہیں۔

"حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھ کو غزوہ ذات السلاسل کے سفر میں ایک سردی کی رات کو احتلام ہوگیا اور مجھ کو اندیشہ ہوا کہ اگر غسل کروں گا تو شاید ہلاک ہو جاؤں گا میں نے تیمم کرکے اپنے ہمراہیوں کو صبح کی نماز پڑھادی ان لوگوں نے جناب رسول اللہ ﷺ کے حضور اس قصہ کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا "اے عمرو تم نے جنابت کی حالت میں لوگوں کو نماز پڑھادی۔ میں نے جو امر مانع تھا اس کی اطلاع دی اور عرض کیا کہ میں نے حق تعالیٰ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اپنی جانوں کو قتل مت کرو بیشک حق تعالیٰ تم پر مہربان ہے۔ پس رسول اللہ ہنس پڑے اور کچھ نہیں فرمایا"[3]۔

1۔ یہاں عربی عبارت (متن حدیث) کی بجائے تراجم پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ نیز احادیث کے ماخذ کی نشان دہی بھی نہیں کی جائے گی۔ جو احباب تحقیق کرنا چاہیں مولانا کی کتاب سے حوالہ دیکھ کر تحقیق کر سکتے ہیں۔ ان امور سے اجتناب کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ راقم اس مشقت کو اہمیت نہیں دیتا۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں احادیث اور ان کے ماخذ کی تلاش ہمارا مقصد ہے نہ اس کی ضرورت یہاں صرف مولانا تھانوی کے مسلک کی دریافت مطلوب ہے۔ اور مقصد ان کی سادہ تحریر سے بھی پورا ہو سکتا ہے۔ چہ جائیکہ وہ حدیث کے حوالہ سے بات کریں ان حالات میں تو ان کی اہمیت اور سند اور بڑھ جاتی ہے۔ عربی متن ملاحظہ فرمایئے مولانا کی کتاب "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" ص 7۔

2۔ ایضاً۔ ص 7۔ 3۔ ایضاً۔ ص 8۔

(ان روایات کو جناب مولانا قاری محمد طیب صاحب نے بھی اپنی کتاب "اجتہاد اور تقلید" میں نقل کیا ہے۔ مزید تشریح کیلئے ملاحظہ فرمایئے ان کی کتاب کے ص 50,49,48)۔

اس حدیث کے فوائد میں مولانا تھانوی نے لکھا ہے۔ "یہ حدیث بھی صراحتہ جواز اجتہاد و قیاس پر دلالت کرتی ہے چنانچہ حضور ﷺ کے دریافت فرمانے پر، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے اپنی وجہ استدلال کی تقریر بھی کر دی اور آپ ﷺ نے اس کو جائز رکھا۔"[1]۔
اسی طرح حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی روایت بیان کی ہے۔ کہ دو شخصوں نے تیمم کر کے نماز پڑھی، پھر وقت کر رہتے ہوئے پانی مل گیا سو ایک نے وضو کر کے نماز لوٹائی اور دوسرے نے نماز نہیں لوٹائی۔ دونوں نے رسول اللہ سے سوال کیا جس شخص نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا۔ اس سے آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو نے سنت کے موافق کیا اور وہ پہلی نماز تجھ کو کافی ہوگی اور دوسرے شخص سے فرمایا کہ تجھ کو پورا حصہ ثواب کا ملا یعنی دونوں نمازوں کا ثواب ملا"[2]۔

مولانا تھانوی اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد اس کی شرح میں فرماتے ہیں۔

"ظاہر ہے کہ ان دونوں صحابیوں رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں قیاس پر عمل کیا اور رسول اللہ نے کسی پر ملامت نہیں فرمائی البتہ ایک قیاس سنت کے موافق صحیح نکلا اور دوسرے کا غیر صحیح سو یہ عین مذہب محققین کا ہے کہ **"المجتهد يخطی و يصيب"** یعنی مجتہد کبھی صحیح نکلتا ہے کبھی خطا مگر آپ ﷺ نے کسی سے یہ نہیں فرمایا کہ تو نے قیاس پر عمل کیوں کیا پس جواز قیاس واضح ہو گیا"[3]۔

شخصی اجتہاد کی افادیت :

یہ سب احادیث جواز قیاس پر دلالت کرتی ہیں اور سب سے معلوم ہوتا ہے کہ نص صریح نہ ملنے کے وقت صحابہ رضی اللہ عنہ باذن رسول اللہ ﷺ اجتہاد کرتے تھے۔ اور آپ نے ملاحظہ فرمایا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہ کا انفرادی اجتہاد قیاس ہوا کرتا تھا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ دو صحابہ رضی اللہ عنہ نے اپنی اپنی قوت اجتہاد و قیاس کی بنیاد پر الگ الگ عمل کیے اور حضور ﷺ نے ان کو جائز رکھا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں شخصی و انفرادی قیاس و اجتہاد ہوتا تھا اول تو ایسا ممکن ہے بلکہ عالم اسلام میں فقہ و اجتہاد کا زیادہ تر کام ہوا ہی انفرادی سطح پر ہے۔ شرعی عدالتوں اور نظریاتی کونسلوں کی حیثیت مشاورتی اداروں سے آگے نہیں بڑھ پائی۔ لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ عوام کو جو فائدہ انفرادی فتاویٰ و اجتہاد سے ہوا ہے وہ اجتماعی نوعیت کے اداروں سے نہیں ہوا تو کوئی غیر مناسب بات نہ ہوگی۔ ہاں جامعات میں مسائل پر گروپ کی شکل میں جو بحث ہوتی ہے اور اس کے بعد زیر بحث مسئلہ پر متفقہ رائے کا اظہار کیا جاتا ہے اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی رسائل و مجلات میں جو فتاویٰ دیئے جاتے ہیں ان کا جواب اسی طریق پر شائع ہوتا ہے۔
اب تک جو احادیث بیان ہوئی ہیں وہ شخصی اجتہاد کے بارے میں تھی اب کچھ ایسی احادیث اور ان کی شرح بیان کی جاتی ہے جن سے تقلید کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ مولانا تھانوی اسود بن یزید کی یہ روایت بیان کرتے ہیں کہ "حضرت معاذ" رضی اللہ عنہ ہمارے ہاں تعلیم کنندہ، احکام دین اور حکام بن کر آئے۔ ہم نے ان سے یہ مسئلہ پوچھا کہ ایک شخص مر گیا اور اس نے ایک بیٹی اور ایک بہن وارث چھوڑی، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے نصف کا بیٹی کیلئے نصف کا بہن کیلئے حکم فرمایا اور رسول اللہ ﷺ اس وقت زندہ تھے"[4]۔ مولانا اس حدیث کے فوائد میں رقمطراز ہوتے ہیں۔

1۔ "الاقتصاد فی التقلید و الاجتهاد" ص 9۔
2۔ ایضاً۔
3۔ ایضاً۔
4۔ ایضاً۔ ص 10۔

تقلید کیا ہے؟

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں تقلید جاری تھی کیوں کہ تقلید کہتے ہیں کسی کا قول محض اس حسن ظن پر مان لینا کہ یہ دلیل کے موافق بتلادے گا اور اس سے دلیل کی تحقیق نہ کرنا۔ سو قصہ مذکور میں سائل نے دلیل دریافت نہیں کی اور محض ان کے تدین کے اعتماد پر قبول کرلیا اور یہی تقلید ہے۔ اور یہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ خود رسول اللہ کے بھیجے ہوئے تھے پھر اس جواب کے اتباع پر جو کہ رسول اللہ ﷺ کی حیات میں تھا نہ حضور ﷺ سے انکار ثابت نہ" کسی سے اختلاف اور رد منقول۔ پس اس سے جواز تقلید کا اور حضور ﷺ کی حیات میں اس کا بلا فکر شائع ہونا ثابت ہوگیا۔[1]

مولانا تھانوی دور صحابہ رضی اللہ عنہ میں تقلید رائج و جائز ہونے کے ثبوت میں ایک اور روایت پیش کر رہے ہیں۔

"حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ارشاد فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جو شخص بے تحقیق کوئی فتویٰ دے دے تو اس کا گناہ اس فتویٰ دینے والے کو ہوگا"[2]۔

مولانا اس حدیث کی شرح سے یوں عہدا برآ ہوتے ہیں۔

"دیکھیے اگر تقلید جائز نہ ہوتی اور کسی کے فتویٰ پر بدون معرفت دلیل کے عمل جائز نہ ہوتا جو حاصل ہے تقلید کا تو گناہ ہونے میں مفتی کی کیا تخصیص تھی؟ جیسا کہ سیاق کلام سے مفہوم ہوتا ہے، بلکہ جس طرح مفتی کو غلط فتویٰ بتانے کا گناہ ہوتا ہے اسی طرح سائل کو دلیل تحقیق نہ کرنے کا گناہ ہوتا پس جب شارع علیہ السلام نے سائل کو باوجود تحقیق دلیل نہ کرنے کے عاصی نہیں ٹھہرایا تو جواز تقلید یقیناً ثابت ہوگا"[3]۔

صحابہ کا تعامل :

"حضرت سالم رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ کسی شخص کا دوسرے پر کچھ دین معیادی واجب ہے اور صاحب حق اس میں سے کس قدر اس شرط سے معاف کرتا ہے کہ وہ قبل از وقت اس کا دین دے دے آپ رضی اللہ عنہ نے اس کو ناپسند فرمایا اور منع فرمایا۔"[4]۔

مولانا تھانوی اس روایت سے جواز تقلید و اجتہاد باسانی ثابت کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔

"چونکہ اس مسئلہ جزئیہ میں کوئی حدیث مرفوع صریح منقول نہیں اس لئے یہ ابن عمر کا قیاس ہے اور چونکہ سائل نے کوئی دلیل نہیں پوچھی اس لئے اس کا قبول کرنا تقلید ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دلیل بیان نہ کرنا خود تقلید کو جائز رکھتا ہے۔ پس ابن عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے قیاس و تقلید دونوں کا جواز ثابت ہوگیا[5]۔ "

مولانا تھانوی تقلید و اجتہاد کے ثبوت میں اسی معانی و مفہوم کی ایک اور روایت بیان کرتے ہیں۔

"امام مالک سے مروی ہے کہ ان کو یہ خبر پہنچی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص کے مقدمہ میں دریافت کیا گیا کہ اس نے کچھ غلہ اس شرط پر کسی کو قرض دیا کہ وہ شخص اس اس کو دوسرے شہر میں ادا کرے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو ناپسند کیا اور فرمایا کہ کرایہ بار برادری کا کہاں گیا"[6]۔

1۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 10۔

2۔ ایضاً۔ ص 11۔ 3۔ ایضاً۔ 4۔ ایضاً۔ 5۔ ایضاً۔ ص 12۔ 6۔ ایضاً۔

مولانا تھانوی نے اس حدیث کی شرح میں بھی وہی اسلوب اختیار کیا ہے جو اس سے پہلے والی روایت سالم میں اختیار کیا ہے۔

"چونکہ اس مسئلہ جزئیہ میں بھی کوئی حدیث موضوع مروی نہیں لہٰذا یہ جواب قیاس سے تھا اور چونکہ جواب کا ماخذ نہ آپ نے بیان فرمایا نہ سائل نے پوچھا بدوں دریافت دلیل کے قبول کرلیا یہ تقلید ہے پس دونوں کا جواز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے بھی ثابت ہو گیا۔[1]

مجتہد اجتہاد کرے اور غیر تقلید:

اجتہاد اور تقلید کی اس بحث میں مولانا تھانوی نے سلیمان بن یسار سے ایک اور روایت نقل کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو صحابہ رضی اللہ عنہم اجتہاد نہ کرسکتے تھے وہ مجتہدین صحابہ رضی اللہ عنہم کی تقلید کرتے تھے۔[2] روایت یہ ہے۔

"سلمان بن یسار سے روایت ہے کہ حضرت ابوایوب انصاری حج کیلئے نکلے جس وقت مکہ کی راہ میں جنگل میں پہنچے تو اونٹنیاں کھو بیٹھے اور یوم النحر میں جب کہ حج ہو چکا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور یہ سارا قصہ بیان کیا۔ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو عمرہ والا کیا کرتا ہے اب تم بھی وہی کرو پھر تمہارا احرام کھل جائے گا۔ پھر جب آئندہ سال حج کا زمانہ آوے تو حج کرو اور جو کچھ میسر ہو قربانی ذبح کرو"[3]۔

مولانا تھانوی فرماتے ہیں۔ "کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو صحابہ رضی اللہ عنہم اجتہاد نہ کرسکتے تھے وہ مجتہدین صحابہ رضی اللہ عنہم کی تقلید کرتے تھے۔ کیونکہ حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ بھی صحابی ہیں اور انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دلیل فتویٰ کی نہیں پوچھی ہے۔[4]

شخصی تقلید اور اس کی حقیقت:

مولانا تھانوی نے اپنی کتاب "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" کے مقصد چہارم میں تقلید شخصی کی شروعیت پر دلائل قائم کئے ہیں۔ یہاں چند احادیث اور ان کے فوائد سے اقتباس کیا جاتا ہے لیکن اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ مولانا کے یہاں تقلید شخصی سے کیا مراد ہے اور اس کے ضروری ہونے کے کیا معانی ہیں ان نقاط کی وضاحت کے بعد یہ بحث بہت آسان ہو جائے گی۔ مولانا فرماتے ہیں۔

1۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 12۔

2۔ یہاں غیر مقلدین کی نمائندہ علمی شخصیت مولانا اسمٰعیل سلفیؒ نے سخت تنقید کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں فقیہ اور غیر فقیہ کی تقسیم شرمناک ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار رفض و تشیع کا بقیہ ہے۔ ملاحظہ ہو (تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی، ص 133) اس بحث میں علامہ ابن خلدون کا موقف لائق توجہ ہے وہ فرماتے ہیں۔ "جاننا چاہیے کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم فتویٰ نہ تھے اور نہ سب دینداری کی تعلیم دیا کرتے تھے بلکہ فتویٰ اور تعلیم کا کام حاملین قرآن اور ناسخ و منسوخ جاننے والے اور متشابہ و محکم آیات سے خبر رکھنے والے صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص تھا (مقدمہ تاریخ ابن خلدون، ص 389)۔

3۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 13۔

4۔ ایضاً۔



"حقیقت تقلید شخص کی یہ ہے کہ ایک شخص کو جو مسئلہ پیش آوے تو وہ کسی مرجح کی وجہ سے ایک ہی عالم سے رجوع کیا کرے اور اس سے تحقیق کر کے عمل کیا کرے"[1]۔

تقلید شخصی کے ضروری ہونے کے معانی[2]۔

اس زمانے میں باعتبار غالب حالت لوگوں کے تقلید شخصی ضروری ہے اس کے ضروری ہونے کے معانی یہ ہیں۔

"کسی شے کا ضروری اور واجب ہونا دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ قرآن و حدیث میں خصوصیت کے ساتھ کسی امر کی تاکید ہو جیسے نماز و روزہ وغیرہ۔ ایسی ضرورت کو وجوب بالذات کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس امر کی خود تو کہیں تاکید نہیں آئی۔ مگر جن امور کی قرآن و حدیث میں تاکید آئی ہے ان امور پر عمل کرنا بدون اس امر کے عادۃ ممکن نہ ہو۔ اس لئے اس امر کو ضروری کہا جاوے اور یہی معنی ہیں علماء کے اس قول کے مقدمہ واجب کا واجب ہے۔ جیسے قرآن و حدیث کا جمع کر کے لکھنا کہ شرع میں اس کی کہیں تاکید نہیں آئی۔ لیکن ان کو محفوظ رکھنا اور ضائع ہونے سے بچانا ان امور پر تاکید آئی ہے اور تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بدون مفید بالکتاب کرنے محفوظ عادۃ ممکن نہ تھا اس لئے قرآن و حدیث کے لکھنے کو ضروری سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اس طور پر اس کے ضروری ہونے پر امت کا دلالۃ اتفاق چلا آرہا ہے۔ ایسی ضرورت کو واجب بالغیر کہتے ہیں۔ جب وجوب کی قسمیں اور ہر ایک کی حقیقت ہوگی تو جاننا چاہیے کہ تقلید شخصی کو جو ضروری اور واجب کہا جاتا ہے تو مراد اس وجوب سے وجوب بالغیر ہے نہ کہ وجوب بالذات۔[3]"

تقلید شخصی کی حقیقت اور وجوبیت کے بعد اب اس کے دلائل میں چند احادیث جو مولانا نے اپنی کتاب میں بیان کیں۔ "حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھ کو معلوم نہیں کہ تم لوگوں میں کب تک زندہ رہوں گا۔ سو تم لوگ ان دونوں شخصوں کا اقتداء کرنا جو میرے بعد ہوں گے اور اشارہ سے ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتلایا۔[4]" اس رویت کو مولانا تقی عثمانی نے بھی شخصی تقلید کی دلیل میں مرقوم فرمایا ہے اور اس کی شرح میں لفظ اقتداء کی بڑی تفصیل بیان کی ہے۔ لکھتے ہیں۔ یہاں یہ بات بطور خاص قابل غور ہے کہ حدیث میں لفظ "اقتداء" استعمال کیا گیا ہے جو انتظامی امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں کسی کی پیروی کیلئے استعمال ہوتا ہے[5]۔ مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں۔

1۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد، ص 31۔

2۔ قاری محمد طیب صاحب نے تقلید کے وجوب پر مفصل اور بڑی علمی بحث کی ہے۔ تقلید شخصی اختلافی مسائل میں ناگزیر ہے۔ نیز یہ کہ تقلید شخصی کونسی مطلوب ہے اور کیوں ضروری ہے۔ (اجتہاد اور تقلید، ص 81 تا 83) مولانا تقی عثمانی نے بھی اس موضوع پر مفصل اور آسان بحث فرمائی ہے۔ تقلید کی اقسام، شخصی تقلید کی ضرورت اور متعلقہ امور کو قرآن، حدیث، صحابہ اور عہد تابعین سے ثابت کیا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے "تقلید کی شرعی حیثیت"۔

3۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد، ص 34،33۔

4۔ ایضاً ص 31۔

5۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 26۔



"من بعدی سے مراد ان صاحبان کی حالت خلافت ہے کیونکہ بلا خلافت تو دونوں صاحب آپ کے روبرو بھی موجود تھے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ ان کے خلیفہ ہونے کی حالت میں ان کا اتباع کیجئو اور ظاہر ہے کہ خلیفہ ایک ایک ہوں گے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ حضرت ابوبکر ﷜ کی خلافت میں ان کا اتباع کرنا اور حضرت عمر ﷜ کی خلافت میں ان کا اتباع کرنا۔[1] پس ایک زمانہ خاص تک ایک معین شخص کے اتباع کا حکم فرمایا اور کہیں نہیں فرمایا کہ ان سے احکام کی دلیل بھی دریافت کر لیا کرنا اور نہ یہ عادت مستمرہ تھی کہ دلیل کی تحقیق ہر مسئلہ میں کی جاتی ہو اور یہی تقلید شخصی ہے"[2]۔

مولانا تھانوی حدیث معاذ سے[3]۔ بھی جواز تقلید ثابت کرتے ہیں یاد رہے کہ علامہ اقبال نے اس حدیث کو اجتہاد کے دلائل میں بیان کیا ہے۔[4]۔ بظاہر یہاں ان حضرات میں اختلاف نظر آتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث سے اجتہاد اور تقلید دونوں کی شروعیت ثابت ہوتی ہے۔ حضرت معاذ ﷜ اجتہاد کے مکلف تھے۔ جب کہ اہل یمن کو اجازت دی کہ ہر مسئلہ میں ان سے رجوع کریں اور یہی تقلید شخصی ہے"[5]۔

تقلید جامد کی مذمت:

تقلید و اجتہاد کی اس بحث میں مولانا تھانوی کی فکر میں یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ جس طرح تقلید کی مخالفت اور شرعی مسائل میں خود آرائی قابل ملامت ہے اسی طرح تقلید میں جمود اور غلو بھی قابل مذمت ہے۔[6]۔ مولانا تھانوی نے اس بحث کیلئے اپنی کتاب محولہ بالا کا مقصد پنجم مختص کیا ہے۔ اور بڑی شرح و بسط سے یہ وضاحت کی ہے کہ "تقلید میں غلو و جمود قابل مذمت ہے"[7]۔ فرماتے ہیں۔

"تقلید مجتہد کی اس کو شارح و بانی احکام سمجھ کر نہیں کی جاتی بلکہ اس کو مبین احکام اور موضع شرائع و مظہر مراد اللہ و رسول ﷺ اعتقاد کر کے کی جاتی ہے۔ پس جب تک کوئی امر منافی و رافع اس اعتقاد کا نہ پایا جاوے گا اس وقت تک تقلید کی جاوے گی اور جس مسئلہ میں کسی عالم وسیع النظر ذکی الفہم منصف مزاج کو اپنی تحقیق سے یا کسی عامی کو کسی ایسے عالم سے بشرطیکہ متقی بھی ہو شہادت قلب معلوم ہو جاوے کہ اس مسئلہ میں راجح دوسری جانب ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اس مرجوح میں بھی دلیل شرعی سے عمل کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اگر گنجائش ہو تو ایسے موقع پر جہاں احتمال فتنہ و تشویش عوام کا ہو، مسلمانوں کو تفریق کلمہ سے بچانے کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس مرجوح جانب پر عمل کرے"[8]۔

---

[1]۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ اتباع اور تقلید مترادف الفاظ ہیں تفصیل تقلید کے معانی و مفہوم میں عرض کی جا چکی ہے۔

[2]۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد، ص 31۔

[3]۔ اس حدیث پر بعض علماء نے چند اعتراضات کیے ہیں۔ مولانا محمد یوسف بنوری نے اس حدیث کی سند وغیرہ پر تفصیل سے بحث کرتے ہوئے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ (دیکھئے محمد یوسف بنوری کا مقالہ "الاجتھاد" غیر مطبوعہ عربی مقالہ برائے موتمر الفقہ الاسلامی، قاہرہ، 1976ء) اس مقالہ کی کاپی، "جامعۃ العلوم الاسلامیۃ، علامہ بنوری، ٹاؤن، کراچی کے کتب خانے سے دستیاب ہو سکتا ہے۔

[4]۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 328۔

[5]۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد، ص 32۔

[6]۔ تقلید کی شرعی حیثیت، ص 156،156۔ [7]۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد، ص 84۔ [8]۔ ایضاً۔



مولانا تھانوی نے اس بحث کی تائید میں متعدد روایات سے استدلال فرمایا۔ یہاں صرف ایک روایت اور اس کی شرح پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ مولانا تھانوی تقلید میں غلو و جمود کے مخالف تھے۔

"حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے (سفر میں) فرض چار رکعت پڑھی کسی نے پوچھا کہ تم نے حضرت عثمان پر (مقرر کرنے میں) اعتراض کیا تھا پھر خود چار پڑھی آپ نے جواب دیا کہ خلاف کرنا موجب شر ہے۔[1]

مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ باوجود کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک جانب راجح سفر میں قصر کرنا ہے۔ مگر شر و خلاف سے بچنے کیلئے اتمام فرمالیا۔ جو جانب مرجوح تھی مگر معلوم ہوتا کہ اس کو بھی جائز سمجھتے تھے۔ بہرحال اس حدیث سے تائید ہوگی کہ اگر جانب مرجوح بھی جائز ہو تو اسی کو اختیار کرنا اولیٰ ہے اور اگر اس جانب مرجوح میں گنجائش عمل نہیں بلکہ ترک واجب یا ارتکاب امر ناجائز لازم آتا ہے اور بجز قیاس کے اس پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی اور جانب راجح میں حدیث صحیح صریح موجود ہے اس وقت بلا تردد حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں کسی طرح تقلید جائز نہ ہوگی کیونکہ اصل دین قرآن و حدیث ہے اور تقلید سے یہی مقصود ہے کہ قرآن و حدیث پر سہولت و سلامتی سے عمل ہو"[2]۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مولانا تھانوی کے ہاں تقلید کا وہ مفہوم نہیں پایا جاتا جو عرفاً عوام الناس میں مشہور ہے بلکہ تقلید سے ان کا منشا و مقصد آسانی سے قرآن و سنت پر عمل کرنا ہے۔ عام حالات میں وہ قرآن و سنت ہی سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ وہ تقلید کو وجوب بالغیر کا درجہ دیتے ہیں۔ اور جامد تقلید کی سخت مخالفت کرتے ہیں علامہ اقبال نے بھی تقلید محض کی مخالفت فرمائی ہے۔ غور کیا جائے تو دونوں میں ہم آہنگی نظر آنے لگتی ہے۔ مولانا تھانوی نے تقلید کی جو شروح اور جزئیات بیان کی ہیں۔ ان کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مولانا قدیم طرز کے مقلد محض عالم دین تھے انہوں نے تو صاف صاف فرما دیا کہ تقلید و اجتہاد میں غلو و جمود کو پسند نہیں کرتے اور پھر میں مبنی بر اعتدال توازن قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اقبال نے بھی تقلید و اجتہاد میں بین بین راہ تلاش کی ہے۔

غیر مقلدین مولانا تھانوی کی نظر میں :

مولانا کے اعتدال سے یہ مطلب بھی اخذ نہ کیا جائے کہ ان کے نزدیک تقلید کوئی سخت قسم کی چیز ہے۔ یاد رکھنا چاہیے جہاں جہاں امت کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے وہ اجتہاد کے ساتھ ساتھ تقلید کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ تقلید کے بغیر اجتہاد کے ثمرات سے فائدہ ہی نہیں اٹھایا جا سکتا۔ مولانا ان لوگوں پر نقد و جرح کرتے نظر آتے ہیں۔ جو ہرحال میں اپنی رائے زنی اور من مانی کو قرآن و حدیث سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان لوگوں کو عرف میں "غیر مقلد" یا پھر بعض لوگ ان کو وہابی یا اہلحدیث کہہ دیتے ہیں۔ یہ لوگ سعودی عرب، کویت وغیرہ کے شوافعی و حنبلی حضرات سے منسوب ہونے کی کوشش کرتے ہیں جب کہ فکری و نظری اعتبار ان کو عرب ممالک کے مسلمانوں سے تقلید کا ناطہ نہیں ہے۔ یہ حضرات بزرگان دین اور ان کی علمی و دینی خدمات کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کرتے پھرتے ہیں۔

1۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 86،85۔

2۔ ایضاً۔ ص 86۔



ان کے پیش نظر ان کو غیر مقلد ہی کہنا زیادہ مناسب اور قرین انصاف نظر آتا ہے۔ مولانا تھانوی نے اپنی ملفوظات میں اس قوم کی چند بے اعتدالیوں کی طرف نظر کی ہے۔ وہ خاص طور پر اس دور کے غیر مقلدین کا طرہ امتیاز بن کر رہ گئی ہے۔ افسوس یہ طبقہ علم و تحقیق کی معتدل راہ سے دور ہی دور ہی ہوتا چلا جارہا ہے۔ اور اس پر مسترادیہ کہ یہ حضرات اپنے جہل کو بھی قرآن و حدیث قرار دے کر نازاں ہو بیٹھے ہیں۔ ہر چھوٹا بڑا جہاں دیکھو اپنے مذہب کی تبلیغ و ترویج میں مصروف دیکھائی دیتا ہے اور اس امر میں دوسروں کے جذبات و کیفیات کو یکسر نظر انداز کئے ہوئے ہے۔ مولانا اسمٰعیل سلفی جو نسبتاً معتدل اور تحقیقی نقطہ نظر رکھتے ہیں وہ مولانا اشرف علی تھانوی اور سید انور شاہ کشمیری جیسے علماء کو مسلکی بنیادوں پر کم ظرف تک لکھ گئے ہیں۔ [1] ان کو مولانا احمد علی لاہوری جیسی شخصیت میں توحید نظر آتی ہے نہ زہد دیکھائی دیتا ہے۔ [2] مولانا سلفی نے ایک دوسری جگہ مولانا تھانوی کو ان الفاظ میں یاد کرتے ہیں "الحیلہ الناجزۃ" میں مولانا تھانوی اور ان کے رفقاء نے بڑا کرم کیا کہ پرانے جمود کو توڑ کر شوافع، موالک اور حنابلہ کے فقہیات سے بعض جزئیات کو قبول فرمالیا۔ حالانکہ مولانا تھانوی رحمتہ اللہ سخت قسم کے جامد تھے اللہ نے ان سے کام لے لیا جزاہ اللہ احسن الجزا" [3] مولانا سلفی اگر "سخت قسم کے جامد" کی تھوڑی سے شرح فرما دیتے تو بات کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ بہرحال جہاں تک مولانا سلفی کے اس قول کا تعلق ہے ابھی ابھی "تقلید جامد" کے بارے میں مولانا تھانوی کے افکار کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ جس میں واضح طور پر جمود کی مخالفت کی گئی ہے۔ بہرحال ایک طرح مولانا سلفی نے خود بھی اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ مولانا ضرورت کے وقت وسعت فکر کا اظہار کس جرات سے کیا کرتے تھے۔ مولانا سلفی نے اپنی معروف کتاب میں سید انور شاہ کشمیری کے بارے میں بھی مسلکی بنیادوں پر اپنے تاثرات کو بیان کیا ہے فرماتے ہیں۔

"حضرت مرحوم و مغفور استاذ الاساتذہ شیخ انور شاہ صاحب کے لخت جگر اپنے مغفور والد کے متعلق جس قسم کا لٹریچر شائع فرما رہے ہیں اول تو یہ قطعی غلط ہے اگر یہ کہانیاں صحیح ہیں تو شاہ صاحب کی رفعت مقام محل نظر ہوگی اور ان کا علم و فضل مشکوک" [4] اس بیان کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ مولانا سلفی پر انور شاہ کی فقہ حنفی پر تحقیقات کا اثر ہے یہی امر مولانا تھانوی سے ناراضگی کا سبب بھی ہو سکتا ہے۔ آپ نے حضرت سلفی کے ارشادات ملاحظہ فرمائے آیئے اب ذرا مولانا تھانوی کے غیر مقلدوں کے بارے میں خیالات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس سے نہ صرف مولانا کے نظریہ تقلید و اجتہاد کی شرح ہوتی ہے بلکہ مولانا کے نظریہ نقد و جرح اور وقت نظر کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ مولانا تھانوی ایک ملفوظ میں بدعتی اور وہابی کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔

بے ادب باایمان :

"بدعتیوں میں دین نہیں ہوتا اور دین کی باتوں کو "وہابیت" کہتے ہیں۔ اسی بنا پر مولانا فیض الحسن صاحب مرحوم نے وہابی، بدعتی کی عجیب تفسیر فرمائی کہ وہابی کے معانی ہیں بے ادب باایمان اور بدعتی کے معانی ہیں باادب بے ایمان" [5]

1۔ فتاویٰ سلفیہ، ص 119۔
2۔ ایضاً۔ ص 23۔
3۔ تحریک فکر آزادی اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی، ص 172۔
4۔ ایضاً۔ ص 148۔
5۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 170،169۔



گستاخ اور بے ادب عنصر سے بیزاری :

مولانا تھانوی کو غیر مقلدین سے یہ شکایت بہت عام ہے کہ وہ بے ادب اور گستاخ واقع ہوئے ہیں۔ استثناء بہر حال باقی رہتا ہے۔ مولانا نے خود بھی یہ نہیں فرمایا کہ تمام غیر مقلدین بے ادب ہوتے ہیں بلکہ یہاں بعض لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔ "بعض غیر مقلدین بڑے ہی بے ادب ہوتے ہیں ان میں بے باکی بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ بعضوں کو دیکھا بالکل روکھے روکھے ہر بات میں کھرا پن چہروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ذرا ملاحت نہیں۔" یہ تو ظاہری رنگ ہے اور باطنی رنگ یہ کہ فہم میں عمق نہیں "[1]۔

ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا۔ "جی ہاں ایسے ہی اکثر غیر مقلدین ہیں حدیث کا تو نام ہی نام ہے" [2]۔ محض قیاسات ہی قیاسات ہیں۔ اپنے ہی مقلد ہیں حدیث کی تو ہوا بھی نہیں لگی اور ایک چیز کا توان میں نام و نشان نہیں وہ ادب ہے، نہایت ہی گستاخ اور بے ادب ہوتے ہی جو جس کو چاہتے ہیں کہہ ڈالتے ہیں۔ بڑے جری ہیں اس باب میں بزرگوں کی شان میں گستاخی کرنے والا بڑے ہی خطرے میں ہوتا ہے سو خاتمہ کا حق تعالیٰ رحم فرمائیں فہم سلیم عطا فرمائیں۔"[3]۔

غیر مقلد حضرات کا مشغلہ :

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ "امور اجتہادیہ میں بزرگان سلف سے بھی بعض فرد گذاشتیں ہو سکتی ہیں لیکن ان کا اصل مسلک اور مقصد اتباع سنت ہی تھا جہلا معترضین خواہ مخواہ ان کو متہم کرتے ہیں اور یہ مرض بدگمانی کا زیادہ تر گستاخ غیر مقلدین میں ہے ان کا ہر وقت یہی مشغلہ ہے"[4]۔

بدزبانی بدگمانی :

ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ "غیر مقلدوں میں ایک بات بری ہے وہ جڑ ہے تمام خرابیوں کی وہ بدگمانی ہے اور اسی سے بدزبانی پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ بات اس گروہ میں نہ ہوتی تو یہ بھی ایک طریق ہے گو خطرناک ہے [5]۔ ایک اور واقعہ میں ایک غیر مقلد سے اپنی گفتگو کا حال بیان کرتے ہیں۔

> "ایک واقعہ ایک غیر مقلد کی گفتگو کا ہے۔ بہت سی قیل و قال کے بعد آخر میں میں نے ان سے کہا کہ آپ لوگوں میں دو مرض ہیں ایک بدگمانی، ایک بدزبانی، اگر یہ نہ ہو آدمی تحقیق کر کے اس کی سمجھ میں جو حق ہو بشرطیکہ نیت خراب نہ ہو اور اصول شریعت سے تجاوز نہ ہو اس پر عمل کرے اس کو کون برا کہتا ہے گو تقلید کے مسئلہ میں وہ اختلاف ہی رکھے مگر شیعوں کی طرح تبرائی بننا یہ کسی طرح دین نہیں ہے۔ اس سے تو صاف بدنیتی کا پتہ چلتا ہے۔ یہ واقعہ قنوج کا ہے"[6]۔

1۔ مولانا تھانوی نے اس ضمن میں حاجی امداد اللہ مہاجر مکی سے ایک غیر مقلد کی گفتگو نقل فرمائی ہے (الافاضات الیومیہ، ص 425)۔

2۔ مولانا کے اس جملے سے یہ بات کھل رہی ہے کہ ان کے نزدیک غیر مقلدین سے مراد موجودہ دور کی (اہلحدیث) ہیں۔ گستاخی اور بے ادبی کا عنصر اس قوم کے نوجوان نسل خواہ وہ کسی بھی گروہ سے ہو عام دیکھنے میں آیا ہے اس بے ادبی میں "توحید اور جہاد" کا غیر علمی اور غیر معتدل اعتقاد کار فرما ہوتا ہے۔

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 59۔ 4۔ ایضاً۔ ص 24۔ 5۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم، ص 226۔ 6۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 426۔

خود رائی کا مرض :

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ

"غیر مقلد ہونا تو بہت آسان ہے البتہ مقلد ہونا مشکل ہے کیونکہ غیر مقلدی تو یہ ہے کہ جو جی میں آیا کرلیا جسے چاہا بدعت کہہ دیا جسے چاہا سنت کہہ دیا کوئی معیار ہی نہیں مگر مقلد ایسا نہیں کر سکتا اس کو قدم قدم پر دیکھ بھال کرنے کی ضرورت بعض آزاد غیر مقلدوں کی ایسی مثال ہے کہ جیسے سانڈ ہوتے ہیں اس کھیت میں منہ مارا اس کھیت میں منہ مارا کوئی کھونٹا ہے نہ مکان ہے یہ توان کا کیا کوئی کرے غرض ایسے لوگوں میں خود رائی کا بڑا مرض ہے"[1]۔

بے اصول علم :

ایک اور سلسلہ وعظ و نصیحت میں فرمایا

"بعض غیر مقلد محض خشک اور کھرے ہوتے ہیں ایک شخص نے ایک غیر مقلد عالم سے پوچھا کہ یہ حنفی فاسق ہیں یا کافر۔ کہا فاسق ہیں کافر نہیں۔ سائل نے کہا یہ لوگ امام کے ساتھ سورۃ فاتحہ کو قصداً ترک کرتے ہیں کیونکہ حدیث میں "بلا فاتحہ کے نماز نہیں ہوتی" اور تارک صلوٰۃ کے متعلق حدیث میں ہے "من ترک الصلوۃ متعمداً فقد کفر" تو اس حساب سے تو یہ کافر ہونا چاہیے۔ کہنے لگے اس میں تاویل ہو سکتی ہے۔ سائل نے کہا کہ ایسی تاویل "**لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب**" میں بھی ہو سکتی ہے۔ مگر آپ تو اس میں کوئی تاویل نہیں کرتے تو پھر "فقد کفر" میں کیوں کرتے ہیں اور ان کو فاسق کیسے کہتے ہیں۔ جواب نہیں بن پڑا۔ یہ تمام خرابی بے اصولی کی ہے۔ علم بے اصول ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہاں نہ علم ہوتا ہے نہ سمجھ نہ تدین جو جی میں آیا ھانک دیا"[2]۔

ایک اور مثال :

"ایک غیر مقلد نے دہلی میں وعظ کہا اس میں بیان کیا کہ قرآن وحدیث سب ظاہر ہیں کہیں تاویل جائز نہیں ایک طالب علم مولوی عبدالحق تھے قصبہ جلال آباد کے انہوں نے کہا کیوں صاحب کہیں تاویل نہ کیجاوے گی کہا کہ ہاں کہیں نہ کی جاوے گی۔ انہوں نے کہا بہت اچھا تو میں کہتا ہوں اس قاعدہ کی بنا پر تو کافر ہے کہنے لگا یہ کیوں انہوں نے کہا کہ قرآن میں ہے **ومن کان فی ھذا اعمی فھو فی الاخرۃ اعمی**"[3]۔ یہ غیر مقلد واعظ اندھا تھا کہنے لگا اس کا تو یہ مطلب نہیں بلکہ مجازی معانی مراد ہیں انہوں نے کہا یہ تو تاویل ہے اور تاویل بقول آپ کے باطل ہے بڑا پریشان ہوا۔[4]۔

---

[1]۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 324۔

[2]۔ ایضاً۔ ص 595۔

[3]۔ سورۃ بنی اسرائیل، آیت 72۔ اس آیت کے ترجمہ سے مولانا کا اسلوب بیان مزید واضح ہو جائے گا۔ مولانا اس آیت کے ترجمہ میں فرماتے ہیں۔ "جو شخص دنیا میں (راہ نجات دیکھنے سے) اندھا رہے گا آخرت میں بھی (منزل نجات تک پہنچنے سے) اندھا رہے گا"

[4]۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 382۔



بے اصول علم کی ایک اور وضاحت :

مولانا تھانوی نے اس وعظ میں "بے اصول علم" کی شرح میں یہ مثال دی ہے۔

"بے اصول علوم کی ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص نے جولا دو پیازہ کے ساتھ مناظرہ کرنے بیٹھا تھا۔ ملاجی کی طرف ایک انگلی سے اشارہ کیا۔ ملاجی نے دو انگلیوں سے اشارہ کر دیا۔ اس نے تھپڑ دکھلا دیا۔ انہوں نے گھونسا دکھلا دیا۔ اس نے دوسروں سے اقرار کیا کہ ملاجی نے میرے ایسے سوالوں کا جواب دیا کہ کسی نے نہیں دیا۔ لوگوں نے شرح پوچھی اس نے کہا کہ میں نے کہا تھا کہ اللہ ایک ہے۔ ملا دو پیازہ نے کہا دوسرا اس کا رسول ﷺ بھی ہے۔ پھر میں نے اشارہ کیا پنجتن پاک برحق ہیں۔ ملا نے کہا کہ وہ سب متفق ہیں۔ پھر ملاجی سے پوچھا گیا کہا کہ یہ کہتا تھا میں تری آنکھ پھوڑ دوں گا میں نے کہا میں تری دونوں پھوڑ دوں گا۔ اس نے کہا میں تھپڑ ماروں گا۔ میں نے کہا گھونسا ماروں گا بس یہ اشارات و کنایات علوم تھے"[1]۔

گنگ اور سنگ☆ :

مولانا تھانوی نے اسی تسلسل میں ایک مولانا اور انگریز کی ملاقات کا حال بیان کیا ہے۔ وہ بھی ملاحظہ فرمائیں تبدیلی آب و ہوا کے ضمن میں مفید ثابت ہوا ہے۔

"دوسرا واقعہ یاد آیا مولوی نور الحسن صاحب کاندھلوی مولوی فضل حق صاحب کے شاگرد تھے۔ ان کے ایک عزیز سرشتہ داری پر مامور تھے۔ ایک انگریز ان کا افسر تھا۔ یہ اس کی پیٹی مین تھے۔ مولوی نور الحسن صاحب ان کے یہاں مہمان ہوئے۔ اس انگریز کو معلوم ہوا کہ ان کے ایک عالم مہمان آئے ہیں۔ اس انگریز نے ان سے کہا کہ ہم سے بھی ملاقات کراؤ۔ انہوں نے مولوی صاحب سے کہا انہوں نے سرشتہ دار صاحب کی رعایت سے ملاقات کرنا قبول کر لیا۔ ملاقات ہوئی، بیٹھتے ہی انگریز نے کہا کہ ہم کچھ پوچھ سکتا ہے۔ انہوں نے کہا پوچھے وہ کہتا ہے کہ گنگ۔ انہوں نے کہا سنگ۔ بس ملاقات ختم ہوگئی۔ مولوی صاحب نے سرشتہ دار سے کہا کہ تم نے کس جاہل سے ملاقات کرائی وہ بولے کہ وہ تو تمہارے علوم کی تعریف کر رہا تھا کہ مولوی صاحب بہت بڑا عالم ہے ہم نے پوچھا تھا کہ گنگ دریا کہاں سے نکلا اس نے کہا کہ پہاڑوں سے۔ مولوی صاحب نے کہا کہ میں نے تو قافیہ ملایا تھا۔ ایسے ہی بعضوں کے علوم کی کیفیت ہے۔ بے جوڑ باتیں کیا کرتے ہیں نہ قرآن کو سمجھیں نہ حدیث کو ہانکنے سے غرض"[2]۔

غیر مقلد عجب چیز ہیں :

"ایک مولوی صاحب نے عرض کیا کہ حضرت نے تو خطبے[3] ہی نہایت مختصر تحریر فرمائے ہیں جس سے لوگوں پر ذرا برابر گراں نہیں ہوتی۔

"فرمایا جی ہاں کوئی خطبہ سورۃ مرسلت سے زیادہ نہیں فرمایا کہ ایک خطبہ حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہید کا بھی مختصر اور جامع ہے۔ میں پہلے اسی کو پڑھا کرتا تھا اب اپنے لکھے ہوئے خطبے پڑھتا ہوں ان میں بحمد اللہ ہر باب کے احکام موجود ہیں نہایت جامع اور مختصر ہیں۔ اس خطبے کے متعلق مجھ کو خیال تھا کہ غیر مقلدین زیادہ پسند کریں گے۔ اس لئے کہ ان میں تمام تر آیات اور احادیث ہیں مگر معلوم ہوا کہ محض

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 595۔ 2۔ ایضاً۔ ص 596۔ 3۔ یہ کل 50 خطبات ہیں، عیدین، نکاح وغیرہ کے خطبے ان کے علاوہ ہیں۔ خطبات کو مولانا مفتی محمد شفیع نے مرتب کیا ہے۔ اور تاج کمپنی لیمٹڈ نے لاہور، کراچی، راولپنڈی اور ڈھاکہ وغیرہ سے شائع کیا ہے۔

☆۔ دریائے گنگا جو بھارت میں بہتا ہے اور کوہ ہمالیہ کے گنگو سری نام کے گلیشئر سے نکلتا ہے (انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز لاہور 1984ء، ص 844) دیکھیے "Gung" اردو انگلش ڈکشنری، فیروز سنز لاہور، سن ندارد، ص 623۔

اس لئے خفا ہیں کہ اردو میں خطبہ پڑھنے کی اس میں ممانعت ہے اس لئے نہیں خریدتے اور نہ پڑھتے ہیں۔ غیر مقلد بھی عجیب چیز ہیں۔ بجز دو چار چیزوں کے کسی حدیث کے بھی عامل نہیں مثلاً رفع یدین، آمین بالجہر، بھلا اردو میں خطبہ پڑھنا کبھی سلف میں اس کا معمول رہا ہے! کچھ نہیں غیر مقلدی نام ہی اسی کا ہے جو اپنے جی میں آئے وہ کریں"[1]۔

غیر مقلدی خطرناک چیز ہے :

ایک اور ملفوظ میں فرمایا "یہ غیر مقلدی نہایت خطرناک چیز ہے اس کا انجام سرکشی اور بزرگوں کی شان میں گستاخی یہ اس کا اولین قدم ہے"[2]۔

بدعتی اور غیر مقلد۔ ایک موازنہ :

ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ بدعتی زیادہ برے ہیں اور اور غیر مقلدین غنیمت ہیں۔ سو یہ "من کل الوجوہ" غلط ہے بلکہ بعض اعتبار سے غیر مقلد ہی برے ہیں۔[3]۔ بدعتیوں سے اس لئے کہ بدعتی اجتہاد نہیں کرتے غیر مقلد اجتہاد کرتے ہیں۔ اپنے کو مجتہد سمجھتے ہیں۔ بدعتی تو بھنگڑوں کے معتقد، مکاروں کے معتقد وہ بھلا امام ابو حنیفہ کی تقلید کیسے چھوڑ سکتے ہیں۔ اور یہ بزرگان کی شان میں گستاخی کریں سو یہ علی الاطلاق کیسے اچھے ہو سکتے ہیں۔ بدگمانی، بدزبانی ان کا شعار ہے۔ بڑا ہی بے باک اور گستاخ فرق ہے جس کو چاہتے ہیں جو جی میں آتا ہے کہہ ڈالتے ہیں۔[4]۔

کیا تقلید شرک ہے :

کچھ اسی طرح کے خیالات کا اظہار ایک اور ملفوظ میں بھی کیا ہے۔ فرمایا ہے۔

"یہ غیر مقلدین کا فرقہ باستثناء اسقدر گستاخ ہے کہ میرے پاس ان لوگوں کے متعدد خطوط بیعت کی درخواست کیلئے آئے میں صرف اتنا پوچھ لیتا ہوں کہ تم تقلید کو کیسا سمجھتے ہو تو اکثر جگہ سے صاف یہی جواب لکھا ہوا آتا ہے کہ ہم تقلید کو شرک سمجھتے ہیں۔ میں لکھ دیتا ہوں کہ میں مقلد ہوں اور تم اس کو شرک سمجھتے ہو تو پھر شرک کی بیعت کہاں جائز ہے۔ عقلمند بیعت بھی ہونا چاہتے ہیں اور جس سے بیعت ہوں اس کو مشرک بھی سمجھتے ہیں کچھ اصول و حدود ہی نہیں اس قدر گستاخ ہیں۔ الا ماشاء اللہ اور جاہلوں کی تو شکایت ہی کیا بعض مولوی اپنی کتابوں میں لکھ گئے ہیں کہ تقلید حرام ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ مقلدین جس قدر ہیں سب کو حدیث سے بعد ہے خصوص حنفیہ کو سب سے زیادہ بعد ہے۔ فرمایا کہ بعد قرب تو حدیث سے جناب ہی کو تھا۔ ان کے عامل بالحدیث ہونے پر تعجب ہے۔ کونسی قسم کے عامل بالحدیث ہیں اردو

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ دوم، ص 2۔ 2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ اول، ص 165۔

3۔ یہاں یہ بات قابل بیان ہے کہ مولانا نے "بعض اعتبار سے" کہہ کر یہ صاف کر دیا ہے کہ یہ "عدم تقلید" ہے جس کی وجہ سے غیر مقلد برے ہیں ورنہ عقائد کے باب میں مولانا ہی کا ملفوظ گزر چکا ہے کہ بدعتی بے ایمان ہوتے ہیں لیکن باادب ہوتے ہیں۔ جب کہ غیر مقلد باایمان مگر بے ادب ہوتا ہے۔ اس بحث میں اعتدال اور انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا۔

4۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم، ص 238۔



میں خطبہ پڑھنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ا۔ اس میں حدیث کو نہیں دیکھتے مجھکو معلوم ہوا ہے کہ میرا مجموعہ خطبہ اس لئے نہیں خریدتے کہ اس میں اردو میں خطبہ پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے جب سنت پر عمل نہ ہوا تو یہ فرقہ بھی بدعتی ہوا مگر ان کو یہ بھی خبر نہیں۔[2]

ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا۔

"بعض غیر مقلدین بے باک ہوتے جس میں ان کے متعلق اپنی حالت کہتا ہوں کہ جو شخص تقلید مجتہدین کو حرام کہتا ہے میں اپنے قلب میں اس سے نفرت پاتا ہوں اور اگر جواز کا قائل ہو گو واجب نہ سمجھے اس سے نفرت نہیں پاتا اور نہ اس سے قلب میں بعد ہوتا ہے اور بعض تو اس مسئلہ میں بڑے ہی سخت ہیں اس تقلید کو شرک کہتے ہیں بڑی دلیری کی بات ہے۔[3]

آمین بالسر یا آمین بالشر

"فرمایا ایک مقام میں غیر مقلدوں اور حنفیوں کا آمین بالجہر پر جھگڑا ہوا مقدمہ بازی کی نوبت آئی ایک انگریز تحقیق واقعہ کے لئے مقرر کیا گیا اس نے رپورٹ میں عجیب وغریب مضمون لکھا کہ میں نے تحقیق کیا تو حدیث میں آمین بالجہر اور آمین بالسر کا ثبوت معلوم ہوا۔ مگر آمین بالشر کا کہیں ثبوت نہیں ملا۔ لہٰذا آمین کی تین قسمیں ہوئی۔ آمین بالجہر، آمین بالسر، آمین بالشر پہلی دو قسموں کی اجازت ہونا چاہیے اور آمین بالشر کی مخالفت ہونا چاہئے بعض غیر قوم کے لوگ بھی بڑے عالی دماغ ہوتے ہیں یہ شخص کیسا واقعہ کی حقیقت تک پہنچ گیا اور واقعی مدعیان عمل بالحدیث سنت سمجھکر آمین بالجہر نہیں کہتے بلکہ شورش کی نیت سے وہ آمین بالشر ہی ہو جاتی ہے۔[4]

اس ملفوظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا آمین بالجہر کی احادیث کو مانتے ہیں اور اس کی اجازت بھی دیتے ہیں لیکن جو لوگ شرارت اور فتنہ فساد کی نیت سے ایسا کرتے ہیں اختلاف ان سے ہے اور فی زمانہ ایسا ہی ہو رہا ہے کہ پوری صف میں کوئی ایک غیر مقلد بھی ہے تو اس قدر زور سے آمین کہتا ہے کہ صف کی صف ہی چونک جاتی ہے۔ اس کا مطلب تو وہی ہو سکتا ہے جو اوپر بیان ہوا ہے دوسرا مقصد نماز میں اپنی موجودگی کا بطور غیر مقلد کے احساس دلانا بھی ہو سکتا ہے۔ جو بذات کوئی مستحسن عمل نہیں ہے۔ ذیل میں ایک ملفوظ میں ان تمام امور کا ذکر فرمایا ہے۔

"میں ایک مرتبہ قنوج گیا وہاں کچھ لوگ غیر مقلد بھی ہیں۔ منتی ان کو جامع مسجد میں آنے نہیں دیتے تھے اور وہ وعظ سننے کے لئے آنا چاہتے تھے میں نے کہا کہ آنے دو اور آمین بالجہر کی اجازت بھی۔

ا۔ ممکن یہ ہے غیر مقلد حضرات کا بعض ناگزیر حالات کے سبب اجتہاد ہو۔ جب اذان ونماز ترکی اور بربری میں ہونے پر اصرار واجتہاد ہوتا رہا تو خطبہ کے اردو میں ہونے سے کیا حرج ہے؟ مولانا تھانوی کی تحقیق اپنی جگہ درست لیکن عملاً اس کا مشاہدہ نہیں ہوا۔

2۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم ص 179

3۔ الافاضات الیومیہ حصہ پنجم ص 30.29

4۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم ص 601.308



دے دی کیونکہ اگر طبیعتوں میں سلامتی ہو فساد نہ ہو تو اختلافی اعمال میں ہمارا حرج ہی کیا ہے مگر مشکل تو یہ ہے کہ اکثر امور میں فساد اور شرارت کی جاتی ہے

حتی کہ آمین بالجہر میں بھی نیت دوسروں کو مشتعل کرنے کی ہوتی ہے اس لئے آمین بالجہر اس طرح کرتے ہیں گویا "آمین کی ازان" دیتے ہیں جو کہیں منقول نہیں۔[1]

غیر مقلدین کا فہم حدیث:

مولانا تھانوی فرماتے ہیں اہلحدیث یا غیر مقلد اپنے چند مخصوص مسائل کے علاوہ حدیث کا مطالعہ، فہم اور اوراک نہیں رکھتے چونکہ وہ تاویل کے فن سے نا آشنا ہیں اس لئے احکام اور ان کی علت تک رسائی ان کے بس کا روگ نہیں ہے۔ ایک طویل ملفوظ کے آخر میں فرمایا ہے۔ "قاری عبدالرحمٰن پانی پتی فرمایا کرتے تھے کہ یہ اہل حدیث تو ہیں مگر رسول اللہ ﷺ کی حدیث نہیں بلکہ حدیث بالنفس تو البتہ ایسے اہل حدیث النفس کے مخالف کی محبت میں بیشک برکت ہوگی جب یہ حضرات ایسی موٹی بات کو بھی نہ سمجھے تو حدیث کو کیا خاک سمجھتے ہوں گے۔[2] فہم حدیث کے بارے میں ایک اور واقعہ نقل فرمایا ہے۔

"ایک غیر مقلد مولوی صاحب لکھنؤ سے یہاں آتے تھے لیکن ان کا تعلق بیعت دوسری جگہ تھا۔ مجھ سے بھی بیعت ہونا چاہتے تھے میں نے عذر کر دیا کہ جب دوسری جگہ تعلق ہے تو پھر یہاں تعلق کرنا مناسب نہیں اس پر انہوں نے سوال کیا کیا دوسری جگہ بیعت ہونا منع ہے یا معصیت ہے؟ میں نے کہا حدیث سے مخالفت ثابت ہے اس پر بہت چونکے حدیث سے اس کا کیا تعلق ان بیچاروں نے کبھی ایسی باتیں سنی بھی نہ تھی ہمیشہ ہی سمجھتے رہے کہ ہم ہی عامل بالحدیث ہیں میں نے کہا کہ "حب فی اللہ" مطلوب اور مامور بہ ہے تو اس کا خلاف منکر ہوگا۔ کہا بے شک میں نے کہا بعض طبائع ایسی ہوتی ہیں کہ ان کو یہ سن کر کہ ہمارے تعلق والے نے دوسری جگہ خصوصیت کا تعلق کر لیا ہے رنج ہوتا ہے اور رنج سبب ہو جاتا ہے ایذا اور حب فی اللہ کے ضعیف ہو جانے کا یہ حدیث کے خلاف ہوا یا نہیں مان گئے۔[3]

غیر مقلدیت کی حقیقت:

اگرچہ فکری و نظری طور پر اہلحدیث غیر مقلد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے عملی طور پر شعوری اور غیر شعوری یہ حضرات بھی تقلید کرتے ہیں خواہ اپنے علماء اکابرین کی ہی مولانا تھانوی کا خیال بھی یہی ہے کہ ہماری تقلید اور ان کی تقلید میں فرق صرف یہ ہے کہ ہم امام ابو حنیفہ کی تقلید کرتے ہیں اور وہ امام تیمیہ کی ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا کہ۔

"یہاں ایک غیر مقلد عالم پنجاب سے آئے تھے بسبیل گفتگو میں نے ان سے کہا کہ اصل مدار اعتقاد اور عدم اعتقاد کا حسن ظن اور سوء ظن ہے۔ آپ ابن تیمیہ ابن القیم کے معتقد ہیں وہ اگر بے دلیل

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم ص 426

2۔ ---------- ایضاً ص 530، 531

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم ص 73



بھی کوئی بات کہیں تو آپکو شبہ نہیں ہوتا حالانکہ میں ان کا ایک رسالہ دیکھاؤں جس میں دھڑا دھڑ یجوز لا یجوز کہتے چلے جاتے ہیں اور دلیل ندارد مگر آپ کو ان پر اعتماد ہے کہ وہ جو کہتے ہیں قرآن وحدیث سے کہتے ہیں اس لئے بلاتردد اس کو قبول کرتے ہیں حالانکہ بہت سے دعوؤں کے ساتھ قرآن وحدیث کا کہیں پتہ بھی نہیں اور ہم کو اسی طرح کا اعتماد امام ابو حنیفہ پر ہے کہ وہ جو کہتے ہیں قرآن وحدیث سے کہتے ہیں ہماری تقلید اور آپ کی تقلید میں مابہ الفرق کچھ بھی نہیں اس کا ان پر بے حد اثر ہوا اور حقیقت بھی یہی ہے۔[1]۔

ایک اور دوسری نشست میں بھی اس بحث کو اٹھایا ہے ایک اور انداز سے استدلال کو کرتے ہوئے لکھا ہے "ایک ہی بات ہے اب فرق یہ رہ گیا ہے کہ ابو حنیفہ کی تقلید کی جائے یا ابن تیمیہ کی جس کو ترجیح ہو جائے اس کی تقلید فرمائی جائے[2]۔

مولانا تھانوی کی وسعت نظر:

مولانا تھانوی کے مزاج میں شدت نہ تھی بلکہ اختلافی مسائل میں معتدل نقطہ نظر رکھتے تھے جیسا کہ اس واقعہ سے ظاہر ہے۔

"مولانا کے یہاں ایک طالب علم شافعی مذہب آئے جو موپلوں کی قوم سے تھے۔ زبان بھی عربی تھی نماز میں آمین بالجہر کہتے تھے مگر بہت دبی آواز سے، میں نے انکو محض اس خیال سے کہ شاید یہاں کے ادب کی وجہ سے ایسے کرتے ہوں کہلوا دیا کہ میں نہیں چاہتا کہ میری وجہ سے سنت کو چھوڑا جائے، بے تکلف آمین کہو مگر اس انداز سے جیسے اپنے شافعی بھائیوں سے کہتے تھے وہ اسپر بہت خوش ہوئے کہ یہاں اسقدر وسعت اور رعایت ہے جو کہیں نہیں دیکھی گئی۔[2]۔

مولانا کی طبیعت میں بحث ومناظرہ نہ تھا۔ اعتدال تھا۔

مندرجہ بالا بحث سے ایک عام آدمی کو یہ گمان ہونے لگتا ہے کہ مولانا غیر مقلدوں کے سخت خلاف ہیں جبکہ حقیقت یہ نہیں ہے یہ تصویر کا ایک رُخ ہے اس کی طرف دوسری طرف کیا رنگ ہے یہ جاننا ضروری ہے پہلے یہ آگاہی حاصل کریں کہ مولانا کی طبیعت میں بحث و مناظرہ کی نہ تھی بلکہ آپ معتدل سے بڑا وسیع نقطہ نظر رکھتے تھے اور یہی حال ان کے بزرگوں کو تھا جن کے وہ مقلد تھے مولانا لکھتے ہیں۔

"حضرت مولانا یعقوب صاحب کے پاس ایک استفتاء آیا جس میں ابن ہمام کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ مجتہد ہیں یا نہیں اس کا جواب لکھنے کو مجھے فرمایا یہ زمانہ میری طالب علم کا تھا میں نے جواب لکھ کر مولانا کو دکھلایا فرمایا بھیج دو اس جواب پھر سائل نے کچھ شکوک لکھے۔ میرا خیال ان کے جواب دینے کا ہوا مولانا نے فرمایا اب جواب دینے کی ضرورت نہیں یہ لکھ دو کہ ہم مرغان جنگی نہیں ہیں کہ تو تو میں میں کریں اور بھی بہت عالم ہیں ان سے معلوم کر لو یہ طرز اپنے بزرگوں کا دیکھا یہی پسند ہے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے رسالہ " تحذیر الناس" کی اشاعت پر مولانا پر کفر کا فتویٰ دیا گیا مولانا نے سن کر " لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" پڑھا لو بھائی اب تو مسلمان ہوں[3]۔"

1۔ الافاضات الیومیہ حصہ ششم ص 70، 71

2۔ الافاضات الیومیہ حصہ چہارم ص 29

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم ص 226، 227



مولانا کے ایک اور ملفوظ سے ان مسلک اعتدال ظاہر ہوتا ہے فرمایا۔

"مجھے ایک تاجر نے روایت کی ایک شخص نے جو بریلوی [1] خانصاحب کا مرید تھا کلکتہ میں یہ کہا تھا کہ کون کہتا ہے کہ اشرف علی دیوبندیوں سے ہے دیوبندی خواہ مخواہ اس کو اپنے طرف منسوب کرتے ہیں وہ تو ہماری جماعت سے ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ میں سختی نہیں کرتا ہر چیز کو اس کی حد پر رکھتا ہوں حتی کہ بریلوی مسلک کے متعلق بھی غصہ سے کام نہیں لیتا اس اعتدال سے وہ سمجھ گئے کہ یہ ہمارا اہم عقیدہ ہے [2]۔

غیر مقلد علماء کا ادب

اصولی اختلاف اپنی جگہ لیکن مولانا ان اختلافی مسائل کی وجہ سے دل تنگ نہ کرتے تھے بریلویوں کی طرح غیر مقلدوں کے علماء کا بھی احترام کرتے تھے۔ جو کچھ اوپر بیان ہے وہ غالی غیر مقلدوں کی ہے اعتدالیوں کا رد عمل تھا یہاں اس بحث کا دوسرا رخ اس لئے پیش کیا گیا ہے کہ صورت حال کی مزید شرح ہو جائے یہاں غیر مقلد علماء کے بارے میں مولانا کا اپنا قول ہے مولانا نے ایک مجلس میں فرمایا۔

"اللہ کا شکر ہے کہ ہمارے قلب میں تو تمام علماء کا حتیٰ کہ غیر مقلد علماء کا بھی جو واقعہ ہیں علماء کہلائے جانے کے قابل ہیں ادب ہے اور اس ادب ہی کی وجہ سے اللہ میری مدد فرماتے ہیں۔[3]

مولانا اپنے بیگانوں کا کس قدر احترام کرتے تھے اس کی کچھ مولانا شمس الحسن تھانوی نے اپنے ایک مضمون "حکیم الامت [4]۔ پیکر ادب" میں بیان کی ہے مزید تفصیل وہاں ملاحظہ فرمائی جائے۔

غیر مقلد صاحب فہم کی تعریف:

یہاں ایک ملفوظ پیش کیا جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا با شعور غیر مقلدوں کا اتنا ہی احترام کرتے تھے جتنا باشعور مقلدوں کا اس امر میں کسی مسلکی تعصب کا شکار بالکل نہ تھے۔ فرمایا "ہر طبقہ میں ہر قسم کے لوگ ہوتے ہیں بدفہم بھی اہل فہم بھی ایک غیر مقلد نے عجیب بات کہی تھی انہوں نے مجھ سے مشائخ معمولات پوچھے میں نے کہا حدیث کے معمولات ہوتے ہوئے ان معمولات کی کیا ضرورت ہے کہنے لگے سنت کے انوار تو حدیث کی دعاؤں سے حاصل ہوتے ہیں۔ مگر عشاق کے برکات بھی حاصل کرنے کو جی چاہتا ہے۔[5]

سب غیر مقلد ہو جائیں مگر مسلمان رہیں:

مولانا تھانوی نے جب رسالہ "الخیلہ الناجزة" تحریر کیا تو بعض علماء نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس رسالہ کا مقصد تو یہ ہے کہ تقلید کو چھوڑ کر غیر مقلدی اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ مولانا نے اس کے جواب میں فرمایا۔

1۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی، ان کے پیروکار انہیں "اعلیٰ حضرت" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ بلند پایہ فقیہ تھے۔

2۔ الافاضات الیومیہ حصہ چہارم، ص 351،350۔ 3۔ ایضاً۔ ص 649۔ 4۔ ماہنامہ الحسن، لاہور کی خصوصی پیش کش" جلد دوم، ص 111 تا 122۔

5۔ الافاضات الیومیہ، جلد چہارم، ص 713۔



"خواہ اسلام چھوٹ جائے۔ ایمان برباد اور غارت ہو جائے مگر حنفیت نہ چھوٹے اور جب کوئی مرتد ہو گیا تو کیا پھر بھی وہ حنفی ہی رہے گا میں تو یہاں تک کہتا ہوں کہ اگر کوئی معصیت میں بھی مبتلا رہے مگر کفر سے بچا رہے تو اس سے بہتر ہے کہ کفر میں مبتلا ہو جائے۔ نیز اگر دنیا میں سب غیر مقلد بھی ہو جائیں مگر رہیں مسلمان تو حرج ہی کیا ہے۔ مسلمان تو ہوں گے"[1]

اس رسالہ کے حوالہ سے ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں۔

"اس رسالہ کے متعلق بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہتے ہیں کہ اس رسالہ کا حاصل تو یہ ہوا کہ حنفیت کو چھوڑ دو۔ منشا اس اعتراض کا یہ ہے کہ اس میں بعض صورتوں میں دوسرے آئمہ کے مذاہب پر بھی فتویٰ دیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں حنفیت نہ چھوٹے چاہے اسلام چھوٹ جائے جب اسلام اور ایمان ہی جاتا رہا۔ تو اب وہ کیا ہو گا۔ حنفی یا شافعی یا مالکی یا حنبلی مقلد یا غیر مقلد دیکھئے کیا عقلیں ہیں۔[2]

مولانا کی ان صراحتوں کے بعد کسی مسلمان کو مولانا کے بارے میں اس بدگمانی کا شکار نہ ہونا چاہیے کہ وہ اہلحدیث و غیر مقلد وغیرہ کے دشمن ہیں بعض حضرات کو یہ تسامح ہوا ہے کہ مولانا تھانوی غیر مقلدوں کے دشمن ہیں۔[3]

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ مولانا بالذات غیر مقلدوں کے مخالف ہیں نہ ان کے فقہی اور مسلکی مسائل میں تنگ نظر واقع ہوئے ہیں ہاں بعض ضدی اور بدفہم و ہٹ دھرم جیسے لوگوں سے بیزاری کا اظہار ضرور کیا ہے۔ اگر "حسن ظن" رکھ کے مولانا کے ان افکار کا جائزہ لیا جائے تو مولانا کا مسلک مبنی بر اعتدال نظر آتا ہے۔

اجتہاد اور تقلید پر اعتراضات اور مولانا تھانوی کے دلائل

مولانا تھانوی نے اپنے رسالہ "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" میں تقلید، اجتہاد، حنفی فقہ اور امام ابوحنیفہ پر کئے گئے مختلف اعتراضات کا مسکت جواب دیا ہے۔ رسالہ محولہ بالا میں آپ نے مقصد ششم کے ذیل میں پچیس سوالات اٹھائے ہیں۔ اور پھر ان پر قرآن وحدیث کی روشنی میں بحث کی ہے۔ رسالہ کے خاتمہ پر بھی غیر مقلدوں سے متعلق کچھ مخصوص مسائل کا ذکر کیا ہے۔ یہاں کچھ استفسارات کا سرسری جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ کیا قرآن میں قیاس کی مذمت آئی ہے۔[4] کیا حدیث میں رائے و قیاس کی مذمت آئی ہے۔[5] کیا اسلاف نے قیاس و اجتہاد کی مذمت کی ہے۔[6] مولانا نے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ہے کہ آئمہ مجتہدین نے خود فرمایا ہے کہ قول پر عمل درست نہیں جب تک اس کی دلیل معلوم نہ ہو جن کی تقلید کرتے ہو خود وہی تقلید سے منع کرتے ہیں۔[7] کیا رسول اللہ اور صحابہ و تابعین کے زمانہ میں تقلید نہ تھی۔[8] مولانا نے آزاد اجتہاد کے حامی طبقات کے اس خیال کا جائزہ بھی لیا ہے کہ اجتہاد کوئی نبوت نہیں جو ختم ہو گئی ہے ہم بھی اجتہاد کر سکتے ہیں۔[9] پھر مولانا تھانوی نے اس امر پر بھی اظہار خیال کیا کہ

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 517۔

2۔ ایضاً ص 530۔

3۔ ایضاً۔ ص 531۔

اس کا قصہ یہ ہے (مولانا تھانوی کی زبانی) خواجہ عزیز الحسن صاحب کے ایک عزیز غیر مقلد ہیں، انہوں نے میرا وعظ لکھنؤ میں سنا ان کو نفع ہوا۔ انہوں نے ان غیر مقلد مولوی صاحب سے خط لکھ کر پوچھا کہ فلاں شخص کے وعظ سے نفع ہوا ہے اگر چند روز اس کے پاس رہوں تو کیسا ہے۔ انہوں نے لکھا اس شخص کی صحبت میں برکت ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال کہ یہ شخص اہلحدیث کا سخت دشمن ہے)۔

4۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 55۔

5۔ ایضاً۔ ص 58۔ 6۔ ایضاً۔ ص 59۔ 7۔ ایضاً۔ ص 61,60۔ 8۔ ایضاً۔ ص 61۔ 9۔ ایضاً۔ ص 63

مذاہب اربعہ ہی کو کیوں قابل تقلید قرار دیا گیا ہے۔[1] یہ ہیں وہ شبہات جن کے جوابات مولانا تھانوی نے بڑی شرح و بسط سے دیئے ہیں۔ یہ بحث ستاون سے زائد صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ لیکن ان کی تفصیل سے اعراض کرتے ہوئے بس اسی اجمالی تذکرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ جو لوگ مولانا تھانوی کی علمی و فقہی حیثیت کے بارے میں تفصیل سے جاننا چاہتے ہیں وہ اصل ماخذ سے رجوع کر سکتے ہیں البتہ یہاں صرف اس استفسار کا تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے کہ کیا امام ابو حنیفہ کو صرف سترہ احادیث پہنچیں[2]۔ مولانا تھانوی کے بارے میں یہ کوئی انکشاف نہیں ہے۔ کہ فقہ میں امام ابو حنیفہ کے مقلد ہیں۔ ان کے ایک ملفوظ میں یہ وضاحت موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور مولانا اشرف علی تھانوی :

مولانا فرماتے ہیں

"میں تو کٹر مقلد ہوں۔ **صاحبین** کا قول بھی کہیں کہیں اضطرار میں لے لیتا ہوں ورنہ میں تو امام صاحب کے مذہب پر عمل کرتا ہوں"[3]۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مخصوص حالات کے پیش نظر مولانا مذہب اربعہ کے اصول پر بھی فتویٰ دے دیتے ہیں۔ جس کی سب سے بڑی مثال ان کا رسالہ "**الحلیه الناجزة**" ہے آیئے اب مذکورہ اعتراض کا تجزیہ کرتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے اس استفسار کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"کہ امام ابو حنیفہ تو مجتہد بھی نہ تھے کیونکہ مجتہد ہونے کیلئے معرفت احادیث کثیرہ کی شرط ہے اور بقول بعض مورخین کے ان کو کل سترہ حدیثیں ہی پہنچی تھی۔[4]۔ مولانا تھانوی نے اس اعتراض کا پہلا جواب یہ دیا ہے کہ "جس مورخ نے یہ سترہ حدیثیں پہنچنے کا نقل کیا ہے خود اس مورخ نے امام صاحب کی نسبت یہ عبارت لکھی ہے "امام ابو حنیفہ کی حدیث میں بڑے مجتہد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علماء کے درمیان ان کا مذہب معتمد سمجھا گیا اور اس کو مستند و معتبر رکھا گیا۔ کہیں بحث و مباحثہ کے طور پر کہیں قبول کے طور پر"[5]۔ اصولی طور پر مولانا کے اس منطقی استدلال کے بعد امام ابو حنیفہ سے مذکورہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ یوں کہ خود معترض نے آپ امام کو مجتہد تسلیم کر لیا ہے اور جب آپ کی مجتہدانہ حیثیت مسلم ہو گئی تو محدثانہ حیثیت بدرجہ اول ثابت ہو گئی۔ کیونکہ اصولاً یہ امر محال ہے کہ ایک شخص مجتہد تو ہو مگر محدث نہ ہو۔ "مولانا محمد علی صاحب صدیقی کاندھلوی" لکھتے ہیں۔

"یہ بات ایک درجہ میں صحیح ہے کہ ایک محدث ہے مگر فقیہ نہ ہو لیکن یہ ناممکن ہے کہ ایک شخص فقیہ اور مجتہد تو ہو مگر محدث نہ ہو کیونکہ مجتہد ہونے کیلئے ضروری ہے کہ اولاً اس کی نظر شریعت حقہ کے پورے کے پورے سسٹم، قرآن حکیم، اسوۂ نبوت اور اعمال صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہو اور اس کی نظر سے شریعت کا گوشہ اوجھل نہ ہو اور پھر ان سے مسائل نکالنے کا سلیقہ رکھتا ہو۔[6]۔

---

[1] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 71۔

[2] ایضاً۔ ص 75 تا 78۔

[3] الافاضات الیومیہ، حصہ اول، ص 73۔

[4] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 75۔ [5] ایضاً ص 76۔ [6] "امام اعظم اور علم الحدیث"، ص 59۔



مولانا تھانوی نے صرف عقلی و منطقی استدلال پر بحث کو تمام نہیں کیا۔ بلکہ اس اشکال کا علمی و تحقیقی جائزہ بھی لیا ہے۔ "کہ کیا امام ابو حنیفہ کو کل سترہ احادیث پہنچی؟ مولانا کا طرز استدلال ملاحظہ فرمایئے۔

"اور جب بقول صاحب پہمہ مجتہد ہونے کیلئے محدث ہونا ضروری ہے اور واقعہ میں بھی اسی طرح ہے اور اس مورخ کے قول سے ان کا مجتہد ہونا ثابت ہے۔ پس لامحالہ ان کا محدث ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ پھر خود اس مورخ نے ایسا قول لکھ دیا ہے جو خود اس کی اس تحقیق مذکورہ کے خلاف ہے۔ پھر یا تو خود اس کی یا کسی کاتب و ناقل کی غلطی ہے یا کسی دوسرے کا قول نقل کر دیا ہے۔ علاوہ یہ قول خود عقل و نقل کے مخالف ہے۔ اس لئے اس کی اگر تاویل نہ کی جاوے باطل محض ہے اور چونکہ یہ مورخ حسب تصریح شمس الدین سخاوی علوم شرعیہ میں ماہر نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ایسے قول باطل کا صدور ایسے منقولات میں جن کا تعلق علوم شرعیہ سے ہے عجب امر نہیں ہے۔ نقل کے خلاف تو اس لئے ہے کہ اگر کوئی شخص امام محمد کے موطا کتاب الحج و کتاب الاثار و سیر کبیر اور امام یوسف کی کتاب الخراج اور مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق اور دار قطنی و طحاوی کی تصانیف کا مطالعہ کر کے ان میں امام صاحب کے مرویات مرضیہ کو جمع کر کے گنے تو اس قول کا کذب واضح ہو جائے گا۔ اور عقل کے خلاف اس لئے کہ امام صاحب بقول محدثین ابن حجر عسقلانی، ان کے ایک قول کے موافق تبع تابعین سے ہیں اور بقول محدثین مثل خطیب بغدادی و دار قطنی و ابن الجوزی و نووی و ذہبی اور ولی الدین عراقی و ابن حجر مکی و سیوطی اور ایک قول ابن حجر عسقلانی کے تابعین سے ہیں"[1] تو جو شخص رسول اللہ سے اس قدر قریب ہو اور وہ زمانہ بھی شیوع علم و اشاعت دین کا ہو عقل کس طرح تجویز کر سکتی ہے کہ اس شخص کو کل سترہ حدیثیں پہنچی ہوں۔[2]

مولانا نے اس مسئلہ کا ذکر اپنے ملفوظات میں بھی کیا ہے۔ ایک دوسری طریق پر مولانا نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے۔

"غیر مقلد کہتے ہیں کہ امام صاحب کو کل سترہ حدیثیں یاد تھیں میں نے تم نے ہماری خوشی کو خاک میں ملا دیا اگر تم ان کو سات حدیثیں یاد ہونا بیان کرتے تو ہم کو زیادہ خوشی ہوتی کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے سترہ حدیثوں میں تمام دین کو سمجھ لیا اور لاکھوں مسائل استنباط کر لئے اس سے بھی زیادہ اور کیا کمال کی دلیل ہو سکتی ہے۔ یہ ذوق سلیم ہی تو تھا جو حق تعالیٰ نے امام صاحب کو عطا فرمایا تھا۔ یہ سب فضل خداوندی ہے جس پر بھی متوجہ ہو جاوے"[3]

---

[1] مولانا تھانوی نے اپنے ملفوظات میں فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے تابعی ہونے میں اختلاف ہے مگر راجح تابعیت ہے۔ (الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 347)۔ مولانا محمد علی کاندھلوی نے بھی اپنی کتاب "امام اعظم اور علم الحدیث" کے صفحہ 132 پر امام اعظم کو تابعی لکھا ہے۔ اسی طرح مولانا سرفراز صفدر نے اپنی کتاب "مقام ابی حنیفہ" کے صفحہ 82 پر آپ کے تابعی ہونے سے اتفاق کیا ہے۔

[2] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 77۔

[3] الافاضات الیومیہ، حصہ پنجم، ص 270۔



مولانا سرفراز صفدر کی تحقیق کے مطابق امام ابو حنیفہ نے چار ہزار حدیثیں روایت کی ہیں۔[1] مولانا تھانوی کے ان بیانات اور ملفوظات سے نہ صرف ان کا پایہ تحقیق و تدقیق کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ امام ابو حنیفہ سے ان کی عقیدت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ مولانا کی طرح علامہ اقبال بھی امام صاحب کی علمی و فقہی شخصیت سے بہت متاثر تھے۔ اپنے مضمون "قومی زندگی" محررہ 1904ء میں علامہ کے بارے میں فرمایا۔ "جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے شریعت، اسلامی کی جو توضیح جناب ابو حنیفہ نے کی ہے ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی۔ اگر مذہب اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے حکماء اور علماء کی یادگاریں قائم رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہ اس عزت کا سب سے پہلا حق دار تھا۔[2] تاہم انہوں نے اپنے خطبہ الاجتہاد میں یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتناء نہیں کیا۔[3] ظاہر ہے مولانا تھانوی کی مذکورہ بالا بحث کی موجودگی میں علامہ کا یہ فرمان محل نظر ہے۔ چنانچہ علامہ ہی کے ایک قدر دان پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی نے علامہ کے اس بیان پر یہ تبصرہ کیا ہے۔

"علامہ کا یہ لکھنا کہ امام ابو حنیفہ نے احادیث سے اعتناء نہیں کیا، امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی کی بات ہے اس درجے کی کہ سید نذیر نیازی کو اس جملے پر اپنے نوٹ میں لکھنا پڑا کہ یہ زیادہ صحیح ہوگا کہ امام ابو حنیفہ نے احتیاط سے کام لیا۔[4] اور واقعہ یہ ہے کہ صحیح بات یہی ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں لوگ کثرت سے روایات نقل کرتے تھے اور یہ روایات صحیح، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی ہوتی تھیں۔[5] اس بنا پر امام صاحب اس بارے میں بڑے محتاط تھے۔ جب تک اصول جرح و تعدیل اور اصول روایت و درایت کی روشنی میں ان کو کسی روایت کی صحت کا یقین نہ ہوجاتا وہ اسے قبول نہیں کرتے تھے۔ احادیث صحیح کے مجموعے جو بعد میں مرتب و مدون ہوئے اس وقت تک ظہور پذیر نہیں ہوئے تھے۔ امام ابو حنیفہ پر مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔[6] لیکن اس سلسلہ میں سب سے زیادہ شاندار اور اہم کام حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ کشمیری کا ہے جنہوں نے بڑی عرق ریزی سے اور شب و روز انہماک کے بعد یہ دلائل قویہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام سے جو مسائل منقول ہیں ان سب کی بنیاد الاماشاء اللہ احادیث صحیح پر قائم ہے۔[7]

1۔ مقام ابی حنیفہ، باب پنجم ص 116۔

2۔ قومی زندگی "مقالات اقبال" ص 91۔

3۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 266۔

4۔ سید نذیر نیازی کا یہ نوٹ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، کے صفحہ 266 کے حاشیہ 159 میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

5۔ دیکھئے عنوان "امام صاحب اور قلت روایت" مشمولہ "انوار الباری" اردو شرح صحیح البخاری، مقدمہ جلد اول، ص 66۔

6۔ اس سلسلہ میں بہت سی کتب کے نام لئے جاسکتے ہیں لیکن سردست مولانا سرفراز صفدر کی "مقام ابی حنیفہ" اور مولانا محمد علی کاندھلوی کی کتاب "امام اعظم اور علم الحدیث" کا تذکرہ ضروری خیال کیا جاتا ہے۔

7۔ خطبات اقبال پر ایک نظر، ص 69۔



علامہ اقبال کا یہ فرمان کہ "امام ابو حنیفہ نے احادیث سے اعتناء نہیں کیا" افکار کے تقابل میں ایک اہم بحث کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اپنے اس تاثر کے ساتھ ہی ان لوگوں میں شامل تصور کئے جائیں گے جن کو امام صاحب کی محدثانہ حیثیت میں کلام ہے۔ یا کم از کم ان لوگوں کو اس قول سے سہارا ضرور ملے گا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کو صرف سترہ حدیثیں یاد تھیں۔ دوسری طرف مولانا تھانوی نے اس قول کا رد کیا ہے۔ اور عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس الزام نما قول میں کوئی صداقت نہیں ہے۔ یہ امر نہ روایت سے ثابت ہے اور نہ درایت سے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ امام صاحب۔ نہ صرف مجتہد تھے بلکہ محدث بھی تھے۔ مولانا محمد علی کاندھلوی فرماتے ہیں۔ "کہ امام اعظم کی ذات گرامی صرف امام فقاہت نہیں بلکہ امام حدیث بھی ہے"[1] یوں اس بحث میں علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کے افکار میں واضح اختلاف ہے اور آثار و شواہد کے علاوہ ماخذ اس امر پر دال ہیں کہ مولانا تھانوی کا موقف زیادہ صائب اور مبنی بر تحقیق ہے۔ اب اس موضوع پر اس قدر تحقیقی ذخیرہ ملتا ہے[2] کہ شکوک و شبہات کے تمام بادل کافور ہو جاتے ہیں۔

1۔ "امام اعظم اور علم الحدیث"، ص 60۔

2۔ امام ابو حنیفہ کی مجتہدانہ اور محدثانہ حیثیتوں کے یہ کتب و مضامین وغیرہ ملاحظہ فرمائیں۔

1۔ ڈاکٹر حمید اللہ، "امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی"۔
2۔ پیر مشتاق علی، "امام ابو حنیفہ کا مقام محدثین کی نظر میں"۔
3۔ مولانا تقی عثمانی، "امام ابو حنیفہ پر اعتراضات کا منصفانہ جائزہ"۔
4۔ مولانا عبد القیوم حقانی، "دفاع امام ابو حنیفہ"۔
5۔ مولانا عبد القدوس خان، "امام ابو حنیفہ کا عادلانہ دفاع"۔
6۔ مولانا سرفراز صفدر، "مقام ابی حنیفہ"۔
7۔ حافظ محمد عمار خان ناصر، "امام ابو حنیفہ اور عمل بالحدیث"۔
8۔ مولانا حبیب الرحمٰن شیرانی، "امام ابو حنیفہ اور ان کے ناقدین"۔
9۔ مولانا بہاؤ الحق قاسمی، "محدث اعظم"۔
10۔ نیز ملاحظہ ہو عربی کتب کی فہرست مرتبہ پیر مشتاق علی شاہ، مشمولہ "ماہنامہ نصرت العلوم" گوجرانوالہ، جلد 4، شمارہ 1، نومبر 1998ء، ص 51 تا 56۔
11۔ نیز ملاحظہ فرمائیے۔ مقدمہ "انوار الباری" "تذکرۃ النعمان" جلد اول کے یہ مضامین امام صاحب کیلئے آئمہ حدیث کی توثیق۔
12۔ امام صاحب تمام اصحاب کتب کے استاد۔
13۔ امام صاحب اور قلت روایات۔
14۔ تلامذہ محدثین، امام اعظم۔
15۔ تلامذہ محدثین و اصحاب امام اعظم۔
16۔ مادحین امام ابی حنیفہ۔



تعلیل یا تقلید نص و اجتہاد

مجتہد کا کام حقیقت رسی ہے۔ وہ مسائل شرعیہ اور فصوص کے ظواہر سے گزر کر ان کے باطن میں گھسے گا تاکہ علل کلیہ اور اسرار جامع کا سراغ لگا کر ان کے جزوی مسائل کو ہمہ گیر بنا سکے۔[1] اس کا مطلب یہ ہوا کہ مجتہد کا اصل کام علت تک رسائی حاصل کرنا ہے۔[2]

استخراج و استنباط علت حکم:

کبھی یہ علت حکم کے ساتھ ہی بیان ہوتی ہے۔ مثلاً "ولا تقربو الزنا" زنا کے قریب بھی مت پھٹکو اور ساتھ ہی اس علت بھی نقل فرمائی کہ "انہ کان فاحشۃ" کیونکہ زنا فحش ہے۔ پس بظاہر تو "لا تقربو" کا حکم زنا پر لگ رہا ہے۔ مگر حقیقتاً فحش پر لگا ہوا ہے۔[3] ایسی صورت میں مجتہد کا کام آسان ہو جاتا ہے لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نص میں صرف حکم ہی مذکور ہوتا ہے اور اس کی علت حکم میں مستور و مخفی بھی ہوتی ہے۔ لیکن جن چیزوں پر منصوص حکم لگایا ہے ان میں خلقی طور پر کچھ اوصاف ہوتے ہیں جو حکم میں موثر ہوتے ہیں گو علت حکم ان اوصاف میں لپٹی ہوئی ہوتی ہے جن کو مجتہد کی گہری نظر ان اوصاف میں سے نکھار کر نکال لیتی ہے۔ اور علت حکم کے کھل جانے پر ہر حکم جزئی بمنزلہ کلیہ کے ہو کر دوسری جزئیات میں بھی پہنچ جاتا ہے اور اس طرح ایک مجتہد کے نور اجتہاد سے یہ جزئی حکم ایک وسیع دائرہ پیدا کر لیتا ہے۔"[4]

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نص میں حکم سے سوا نہ علت منصوص ہوتی ہے نہ محکوم نہ اس میں کوئی وصف ہی ایسا ہوتا ہے جس سے علت حکم کا استنباط کیا جا سکے۔ ایسی صورت میں مجتہد محض اپنے ذوق اجتہاد سے آگے بڑھتا ہے اور عام قواعد شرعیہ اور وضع تشریع کی مدد سے جن کے استحضار سے اسے تشریع سے مناسبت اور اس کی اجتہادی قوت کی تشکیل ہوتی ہے۔ علت کا استخراج کرتا ہے اور حکم جزئی کو اس سے مربوط سمجھ کر پھر اس علت کے مختلف ابواب کے احکام قیاس کی مدد سے ظاہر کر دیتا ہے۔"[5]

مولانا تھانوی کا موقف:

یہ ہے کہ اس طریقے سے جو اجتہاد کیا جاتا ہے وہ خود بھی جائز ہے اور اس کی تقلید بھی جائز ہے۔

"اجتہاد سے جس طرح حکم کا استنباط جائز ہے اسی طرح اجتہاد سے حدیث کو معلل سمجھ کر مقتضائے علت پر عمل کرنا جس کا حاصل احکام وصفیہ کی تعین ہے مثل احکام تکلیفہ کے یا احد الوجوہ پر محمول کرنا یا مطلق کو مقید کر لینا اور ظاہر الفاظ پر عمل نہ کرنا حدیث کی مخالفت یا ترک نہیں ہے۔ اس لئے ایسا اجتہاد بھی جائز ہے اور ایسے اجتہاد کی تقلید بھی جائز ہے"۔[6]

تعامل صحابہ رضی اللہ عنہ سے مثالیں:

مولانا نے صحابہ رضی اللہ عنہ کے اس طرح کے اجتہادات کی مثالیں نقل فرمائی ہیں جن کے ملاحظہ سے مسئلہ کی تفہیم با آسانی ہو جاتی ہے۔

1۔ اجتہاد اور تقلید، ص 14۔ 2۔ ایضاً۔ ص 21۔ 3۔ ایضاً ص 21,20۔ 4۔ ایضاً ص 22۔ 5۔ ایضاً۔ ص 23۔ 6۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 14۔

"بخاری میں ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوم الاحزاب میں صحابہ ﷡ سے فرمایا کہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچنے سے ادھر کوئی نہ پڑھے اور بعض صحابہ ﷡ کرام کو راہ میں عصر کا وقت آگیا تو باہم رائے مختلف ہوئی بعض نے کہا نماز نہ پڑھیں گے جب تک ہم جگہ نہ پہنچ جاویں اور بعض نے کہا ہم تو نماز پڑھیں گے۔ رسول اللہ ﷺ کا یہ مطلب نہیں (بلکہ مقصود تاکید ہے جلدی پہنچنے کی ایسی کوشش کرو کہ عصر سے قبل وہاں پہنچ جاؤ) پھر یہ قصہ آپ ﷺ کے حضور میں ذکر کیا آپ ﷺ نے کسی پر بھی ملامت و سزائیں نہیں فرمائیں۔"[1]۔

اس روایت سے کئی ایک مسائل کا استخراج ہو رہا ہے۔ مثلاً اول یہ کہ صحابہ ﷡ میں اہل علم کے دو طبقات تھے۔ کوئی حافظ حدیث تھا۔ جیسے ابو ہریرہ ﷛ اور کوئی فقیہ و مجتہد تھا جیسے عبادلہ اربعہ اور حضرت شیخین وغیرہ پھر فقہا صحابہ ﷡ میں بھی فرق مراتب تھا کہ بعض کے ذہن کی رسائی بہت گہری تھی اور بعض کی اس سے کم [2]۔ دوسری بات اس روایت میں علت حکم ہے جو "جلد از جلد بنی قریظہ کی بستی میں پہنچنا ہے" لہٰذا جن صحابہ ﷡ نے راستہ میں نماز پڑھی ان کا یہ عمل روح حدیث کے خلاف نہ تھا مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح فرماتے ہیں۔

"اس واقعہ میں بعض نے قوت اجتہادیہ سے اصل غرض سمجھ کر جو کہ احد الواجبین المتحملین ہے نماز پڑھ لی مگر آپ ﷺ نے ان پر ملامت نہیں فرمائی کہ تم نے ظاہر معنوں کے خلاف کیوں عمل کیا اور ان کو عمل بالحدیث کا تارک قرار نہیں دیا۔"[3]۔ مولانا تعلیل باتقلید نص و اجتہاد کی شرح میں ایک دوسری روایت لاتے ہیں۔

"حضرت انس ﷛ سے روایت ہے کہ ایک شخص ایک لونڈی ام ولد سے متہم ہوا آپ ﷺ نے حضرت علی ﷛ سے فرمایا کہ جاؤ اس کی گردن مارو۔ حضرت علی ﷛ جب اس کے پاس تشریف لائے تو اس کو دیکھا کہ ایک کنوئیں میں اترا ہوا بدن ٹھنڈا کر رہا ہے۔ آپ ﷛ نے فرمایا باہر نکل اس نے اپنا ہاتھ دے دیا آپ ﷛ نے اسے نکالا وہ مقطوع الذکر نظر پڑا آپ اس کی سزا سے رک گئے اور رسول اللہ ﷺ کو خبر دی۔ آپ ﷺ نے ان کے فعل کو مستحسن فرمایا"[4]۔

مولانا تھانوی نے اس حدیث کے فوائد میں نہایت آسان الفاظ میں شرح فرمائی ہے۔ فرمایا۔

"اس واقعہ میں رسول اللہ ﷺ کا خاص اور صاف حکم موجود تھا مگر حضرت علی ﷛ نے اس کو معلل بعلت سمجھا اور چونکہ اس علت کا وجود نہ پایا اس لئے سزا نہیں دی اور حضور ﷺ نے اس کو جائز رکھا بلکہ پسند فرمایا حالانکہ یہ عمل ظاہر اطلاق حدیث کے خلاف تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کی لم اور علت سمجھ کر اس کے موافق عمل کرنا گو بظاہر الفاظ سے بعید معلوم ہوتا ہے مگر عمل بالحدیث کے خلاف نہیں"[5]۔

اس معانی و مفہوم کی ایک اور روایت ملاحظہ ہو۔

"حضرت انس ﷛ سے روایت ہے کہ حضرت معاذ ﷛، رسول اللہ ﷺ کے پیچھے ایک سواری پر سوار تھے آپ نے تین بار پکارنے اور ان کے ہر بار میں جواب کے بعد یہ فرمایا کہ جو شخص صدق دل سے شہادتین کا مقرر ہو گا اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ پر حرام فرما دیں گے۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ لوگوں

1۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 38۔

2۔ اجتہاد اور تقلید، ص 15۔

3۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 15۔

4۔ ایضاً۔ ص 16۔

5۔ ایضاً۔

سے کہہ دوں کہ خوش ہوں گے۔ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں کیونکہ بھروسہ کر بیٹھیں گے۔ سو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے انتقال کے وقت خوف گناہ سے (کہ دین کا چھپانا حرام ہے) خبر دی۔[1] "

مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں۔

"دیکھئے یہ حدیث لفظ کے اعتبار سے نہی عن الاخبار میں صریح اور مطلق ہے مگر معاذ رضی اللہ عنہ نے قوۃ اجتہادیہ سے اول بامر مشورہ و مقید بزمان احتمال اتکال سمجھا اس لئے آخر عمر میں اس حدیث کو ظاہر کر دیا اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نصوص کیساتھ ایسا معاملہ کرنے کو مذموم نہ جانتے تھے ورنہ ایسے واقعات میں ظاہر یہ تھا کہ ان احکام کو مقصود بالذات سمجھ کر علت و قید سے بحث نہ کرتے اور ان نصوص جزئیہ کی وجہ سے اپنے دوسرے دلائل متعارضہ ملمہ سے فصوص جان لیتے"[2]۔

اجتہاد کی اس نہایت مفید اور دقیق قسم کی وضاحت میں مولانا تھانوی نے چند اور احادیث بھی بیان فرمائی ہے۔

"ابو عبد الرحمن سلمٰی سے روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک خطبہ میں فرمایا کہ ایک لونڈی نے بدکاری کی حضور ﷺ نے حکم دیا کہ اس کو درے لگاؤں۔ میں جو اس کے پاس آیا تو معلوم ہوا کہ قریب ہی بچہ پیدا ہوا ہے۔ مجھ کو اندیشہ ہوا کہ اس کو درے ماروں گا تو مر ہی جائے گی پھر میں نے حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا آپ ﷺ نے فرمایا اچھا کیا ابھی اس کو چھوڑ دو یہاں تک کہ یہ تندرست ہو جائے"[3]۔

مولانا تھانوی نے اس روایت کی شرح میں لکھا ہے۔ "باوجود یہ کہ حدیث میں کوئی قید نہ تھی مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دوسری دلیل کلیہ پر نظر کر کے قوت اجتہادیہ سے اس کو مقید بقید قدرت تحمل سمجھا اور اسی پر عمل کیا اور حضور ﷺ نے اس کی تحسین فرمائی۔[4]۔

حضرت ابن عباس سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حاجیوں کا محصور میں اترنا کچھ بھی نہیں وہ صرف ایک منزل تھی کہ رسول اللہ ﷺ اس میں ٹھہر گئے تھے۔ اس روایت کی تشریح میں مولانا تھانوی رقمطراز ہیں ایک فعل جو رسول اللہ ﷺ سے صادر ہوا جو ظاہرا دلیل ہے سنت ہونے کی چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ اسی بنا پر اس کو سنت کہتے ہیں اس کی نسبت ایک جلیل القدر صحابی محض اپنی قوت اجتہادیہ سے فرماتے ہیں کہ یہ فعل سنت نہیں اتفاقاً آپ وہاں ٹھہر گئے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ایسے اجتہاد کو بھی صحابہ رضی اللہ عنہم مقابلہ حدیث کا نہ سمجھتے تھے"[5]۔ مولانا تھانوی نے اس بحث کو حضرت عبداللہ کی اس روایت پر تمام کیا ہے کہ "اسما بنت عمیس زوجہ ابوبکر نے ابوبکر کو بعد وفات کے غسل دیا پس باہر آکر اس وقت جو مہاجرین موجود تھے ان سے پوچھا کہ روزہ ہے اور آج دن بھی بہت سردی کا ہے میرے ذمے غسل واجب ہے انہوں نے فرمایا کہ واجب نہیں"[6]۔ مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں۔

---

[1] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 17۔

[2] ایضاً

[3] ایضاً۔ ص 18۔

[4] ایضاً۔

[5] ایضاً۔ ص 20۔

[6] ایضاً۔ ص 21۔



"دیکھئے حدیث میں مردہ کو غسل دے کر غسل کرنے کا حکم بصیغہ امر "فلیغتسل" آیا ہے جو ظاہر وجوب کیلئے ہے مگر مہاجرین صحابہ ﷺ نے قوت اجتہادیہ سے اس کو استحباب پر محمول فرمایا۔ ورنہ وجوب کی صورت میں معذور ہونے کے وقت اس کا بدل یعنی تیمم واجب کیا جاتا حالانکہ اس کا امر نہیں کیا اور اس عمل کو حدیث کی مخالفت نہیں سمجھا۔"[1]

قوت اجتہادیہ (شرائط اجتہاد)

بحث بالا میں مولانا تھانوی نے "قوت اجتہادیہ" کی اصطلاح کو متعدد بار استعمال کیا ہے۔ اس سے مختصر مراد یہ ہے کہ اجتہاد کے لئے مجتہد میں کن اوصاف یا شرائط کا ہونا ضروری ہے اگر کسی شخص میں یہ قوت یا صلاحیت موجود نہ ہو تو وہ اجتہاد نہیں کر سکتے۔ مولانا قاری محمد طیب فرماتے ہیں۔ "ملکہ اجتہاد کا وہبی کا ہے کسبی نہیں اور بعض اس کے اہل ہیں اور بعض نہیں"[2]۔ قاری صاحب کے اس بیان میں تاویل ہے۔ وہ یوں کہ بنیادی صلاحیت خداداد ہی ہوتی ہے لیکن مساعی علمیہ سے اس میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ بہرحال مولانا تھانوی فرماتے ہیں۔ "جس شخص کو قوت اجتہاد حاصل نہ ہو اس کو اجتہاد کرنے کی اجازت نہیں اور ممکن ہے کہ ایک شخص حافظ حدیث ہو اور مجتہد نہ ہو اس لئے صرف جمع روایات سے قابل تقلید ہونا ضروری نہیں۔[3]۔ مولانا محمد علی کاندھلوی نے اس مقام پر لکھا ہے کہ "یہ بات ایک درجہ میں صحیح ہے کہ ایک شخص محدث ہو مگر فقیہ نہ ہو لیکن یہ ناممکن ہے کہ ایک شخص فقیہ اور مجتہد ہو مگر محدث نہ ہو"[4]۔ آیئے اب دیکھیں کہ مولانا کے نزدیک "قوت اجتہادیہ" سے کیا مراد ہے۔

"وہ ایک ملکہ و قوت فہمیہ علمیہ خاصہ وہبیہ ہے جس کے استعمال کی وساطت سے اہل اس قوت کی فصوص کے مدلولات خفیہ و معانی دقیقہ اور احکام کے اسرار و علل یعنی احکام تکلیفہ و احکام وضیعہ پر مطلع ہو کر اس پر مطمئن ہو جاتی ہیں اور دوسروں کی وہاں تک رسائی بھی نہیں۔ گو دوسرے وقت یہی اطمینان دوسری مشق میں ہو جاوے۔ اس وقت پہلے مشق سے رجوع کر لیتے ہیں اور یہی قوت ہے جس کو فہم اور فقہ اور رائے و اجتہاد و استنباط و شرح صدر وغیرہ بنا عنوانات سے آیات و احادیث میں جابجا تعبیر کیا گیا ہے"[5]۔

---

[1] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 21۔

[2] اجتہاد اور تقلید، ص 41۔

[3] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 21۔

[4] امام اعظم اور علم الحدیث، ص 59۔

[5] الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 30۔



مولانا حسب معمول "قوت اجتہادیہ" کی تفہیم کیلئے متعدد روایات کو بطور مثال کے نقل فرمایا ہے۔ یہاں صرف دو روایات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

"حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ مبارک میں ایک شخص کے کہیں زخم ہو گیا۔ پھر اس کو احتلام ہو گیا ساتھیوں نے اس کو غسل کیلئے حکم کیا۔ اس نے غسل کیا اور مر گیا۔ یہ خبر حضور ﷺ کو پہنچی۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ان لوگوں نے اس کو قتل کیا خدا ان کو قتل کریں۔ ناواقفیہ کا علاج دریافت کرنا نہ تھا اس کو تو اس قدر کافی تھا کہ تیمم کر لیتا اور اپنے زخم پر پٹی باندھ لیتا پھر اس پر مسح کر لیتا اور باقی بدن دھو لیتا۔"[1]

مولانا تھانوی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ان ہمراہیوں نے اپنی رائے سے آیت قرانیہ "**وان کنتم جنبا فاطھروا**"[2] الف کو معذور و غیر معذور کے حق میں عام اور آیت **وان کنتم مرضی**[2] (الف) کو حدیث اصغر کے ساتھ خاص سمجھ کر یہ فتویٰ دے دیا حضور ﷺ کا اس فتویٰ کا رد اور انکار فرمادیا اس لئے کہ یہ فتویٰ دینے ولے اجتہاد کی صلاحیت و قوت نہ رکھتے تھے اس لئے کہ فتویٰ قیاس (محض) سے دینا جائز نہیں رکھا گیا۔[3] "

اسی طرح "حضرت عدی بن حاتم ؓ سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازم ہوئی۔ "**وکلو و شربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود**"[4] تو انہوں نے ایک ڈورا سفید اور ایک ڈورا سیاہ لے کر رکھ لیا اور رات کے کسی حصہ میں جو اس کو دیکھا تو وہ ڈورے میں تمیز نہ ہوئی جب صبح ہوئی تو انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ میں نے اپنے تکیہ کے نیچے ایک ڈورا سفید اور ایک ڈورا سیاہ رکھ لیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا ہے۔ تمہارا تکیہ بہت ہی چوڑا ہے۔ اگر سفید اور سیاہ ڈورے (مراد دن اور رات) تمہارے تکیہ کے نیچے آگئے"[5]۔

مولانا تھانوی نے اس روایت کے فوائد میں تحریر فرمایا۔ "باوجود یہ کہ صحابی ؓ اہل زبان تھے مگر بوجہ قوت اجتہادیہ نہ ہونے کے فہم مراد قرآنی میں غلطی کی اور حضور ﷺ بعنوان مزاح (اسکا) انکار فرمایا کیونکہ ان میں قوت اجتہادیہ نہ تھی۔ اس لئے آپ ﷺ نے ان کی رائے و فہم کو معتبر نہیں فرمایا"[6]۔

1۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 22۔

2۔ سورۃ المائدہ، آیت 6،

2۔ الف، ایضاً۔

3۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 22۔

4۔ سورۃ البقرہ، آیت 187۔

5۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد، ص 23۔

6۔ ایضاً۔



مولانا قاری محمد طیب نے بھی بعنوان "ملکہ اجتہاد" وھبی ہے کسبی نہیں اور بعض اس کے اہل ہیں اور بعض نہیں" بڑی مفصل بحث فرمائی ہے۔ اور انہیں مذکورہ بالا روایات کو نقل فرمایا ہے۔ معلوم ہوتا ہے انہوں نے مولانا تھانوی سے بھرپور استفادہ فرمایا ہے۔[1] ان روایات اور پھران پر مولانا تھانوی کے حواشی سے یہ امرواضح ہو جاتا ہے۔ کہ وہ ہر کسی کو اجتہاد کا حق نہیں دیتے بلکہ صرف وہ حضرات ہی اس کے اہل ہوں گے جن کو یہ "قوت اجتہادیہ" حاصل ہوگی۔ مولانا تھانوی نے اس اصطلاح کو بڑے جامع انداز میں استعمال کیا ہے۔ فقہ کی دیگر کتب میں بلاعنوان یہ بحث ملتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے "حجتہ اللہ البالغتہ" میں یہ سوال اٹھایا ہے کہ "آدمی کو کب فتویٰ دینا چاہیے۔" وہ محمد بن حسن کے حوالہ سے لکھا ہے۔ "جب خطا سے اس کا صواب زیادہ ہو اور جب سائل کے دلائل سے واقف ہو اور ہم عصروں سے مخالفت کے وقت مناظرہ کر سکے نیز یہ کہ اجتہاد کی شرطوں میں سے ادنیٰ شرط کتاب مبسوط کا حفظ کرنا ہے"[2] شاہ صاحب نے یہاں اجمال سے کام لیا ہے اس کی تفصیل اپنے رسالہ "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں بیان کی ہے۔ "قرآن و سنت میں سے جن امور کا تعلق احکام سے ان کی معرفت[3] رکھتا ہو، اجماع کے مواقع، قیاس کی شرائط، نظر کی کیفیت، عربی زبان، ناسخ و منسوخ اور راویوں کے حالات جاننا ایک مجتہد کے لئے ضروری ہے"[4] امام بغوی کے حوالہ سے شاہ صاحب نے مزید لکھا ہے۔ قرآن و سنت کا علم، علمائے سلف کے اقوال کا علم، ان اقوال کا بھی جن پر ان کا اجماع تھا اور ان کا بھی جن میں اختلاف تھا لغت عربی کا علم، قیاس کا علم، جب کوئی عالم ان پانچوں اقسام علم میں سے ان کا بڑا حصہ جانتا ہو گا تو وہ اس وقت مجتہد ہو گا"[5] ڈاکٹر منیر احمد مغل نے شاہ صاحب کے حوالہ سے انہیں شرائط کو بیان کیا ہے۔[6] ڈاکٹر ظہور احمد اظہر نے مجتہد کے لئے بارہ شرائط بیان کی ہیں۔ اسلام و ایمان، عدالت و تقویٰ، عربی زبان و ادب، کتاب و سنت کا علم، اجماع و اختلاف کے مواقع سے آگاہ ہو۔ قیاس کے اصولوں سے پوری طرح واقف ہو، احکام شریعت کے مقاصد اور حکمتوں سے واقف ہو۔ ناسخ و منسوخ کا علم رکھتا ہو، فن اصول فقہ[7] کا کامل علم رکھتا ہو، نیز ان امور کے علاوہ حسن فہم اور اخلاص

1۔ اجتہاد اور تقلید، ص 41 تا 44۔

2۔ حجتہ اللہ البالغہ، ص 372۔

3۔ اس شرط میں احکام کی کیا تفصیل ممکن ہو سکتی ہے ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی کا مضمون "قانون سازی، کے قرآن اصول"، یہ مضمون ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور کے تین شماروں 7،6،5 مئی، جون، جولائی 1997ء، میں شائع ہوا ہے۔

4۔ "عقد الجید" بحوالہ ارمغان شاہ ولی، ص 169۔

5۔ ایضاً۔ ص 170،169۔

6۔ "اجتہاد اور مجتہد" (مضمون) سہ ماہی مجلہ، "منہاج" لاہور کا اجتہاد نمبر، ص 69،68۔

7۔ شاہ ولی اللہ مجتہد کے لئے علم فقہ کی ضرورت کے قائل نہیں ہیں۔ (عقد الجید) بحوالہ ارمغان شاہ ولی اللہ، ص 169۔



کو مجتہد کی شرائط و اوصاف میں شمار کیا ہے۔[1] مفتی محمد جمیل احمد تھانوی نے مجتہد کیلئے تیس (۳۰) شرائط گنوائیں ہیں اور نہایت شرح و بسط سے ان شرائط کے بارے میں احادیث سے استدلال کیا ہے۔[2] مولانا تھانوی والی "قوت اجتہادیہ" اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ایک مجتہد ان اوصاف کا حامل ہوگا لہٰذا یہ کہنا کچھ بے جا نہ ہوگا کہ یہ شرائط خاص طور پر جن کا ذکر مفتی محمد جمیل احمد تھانوی نے اپنے مقالہ میں کیا ہے۔ مولانا تھانوی کی "قوت اجتہادیہ" کی شرح تصور کی جاسکتی ہے۔ آج کل ان شرائط کا فقدان ہے اسی لئے مولانا تھانوی شکایت کے لہجے میں کہتے ہیں "اجتہاد تو آجکل، اس قدر سستا ہوگیا کہ ہر شخص مجتہد سے جیسے دیکھو ڈیڑھ اینٹ کی مسجد بنائے الگ بیٹھا ہے اب اجتہاد کیلئے علم کی بھی ضرورت نہیں رہی"[3]۔

مشروط اجتہاد :

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ مولانا تھانوی ان شرائط (قوت اجتہادیہ) سے شروط اجتہاد کے جواز کے قائل ہیں اگر کسی شخص یہ صفات نہیں پائی جاتی تو اسے اجتہاد کرنے کا شرعی حق حاصل نہیں ہے نہ وہ مجتہد ہے نہ اس کے اجتہاد کی تقلید۔ جب کہ اقبال ان شرائط کو اجتہاد کی راہ میں ایک عملی رکاوٹ سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ انہوں نے اپنے خطبہ "الاجتہاد" میں لکھا ہے۔

> "اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہل سنت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی اجازت بھی نہیں دی کیونکہ انہوں نے اس پر کچھ ایسی شرطیں لگادی ہیں جن کا پورا کرنا ممکن تو کیا سرے سے محال ہے۔"[4]

مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے درمیان یہاں بھی اختلاف پایا جاتا ہے جس کا اجمال یہ ہے کہ مولانا اجتہاد اور مجتہد کے لئے مذکورہ بالا شرائط کی سختی سے پابندی چاہتے ہیں حتی کہ ایک محدث کیلئے ان کا پورا کرنا ضروری ہے۔ جب کہ اقبال ان شرائط کا بوجھ پسند نہیں کرتے۔ وہ "آزاد اجتہاد" کرنا چاہتے ہیں اگرچہ انہوں نے بے محل آزادی فکر کی مذمت بھی کی ہے لیکن ایک مجتہد کے لئے وہ ان شرائط کے قائل پھر بھی نہیں ہیں۔ اس کی کچھ تفصیل انہوں نے اپنے خطبہ "الاجتہاد" میں بیان کی ہیں۔

1۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کا مضمون "مجتہد کے اوصاف و شرائط"، سہ ماہی مجلہ "منہاج" لاہور کا اجتہاد نمبر، ص 158 تا 162۔

2۔ "اسلام میں اجتہاد" سہ ماہی "مجلہ" "منہاج"، لاہور کا اجتہاد نمبر، ص 246 تا 249۔

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ اول، ص 150۔

4۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 229۔



اجتماعی اجتہاد و طریقہ کار :

وہ ترکوں کے اجتہاد کو بنیاد بنا کر اجتہاد کا حق مذاہب اربعہ کے نمائندوں سے لے کر مسلم ممالک کی قانون ساز اسمبلیوں کو سونپ دینا چاہتے ہیں۔[1] وہ اس حقیقت سے بھی باخبر ہیں کہ ان اسمبلیوں کے ارکان فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔[2] اس لئے وہ ان کی رہنمائی کیلئے علماء کی ایک نگران مجلس کی تجویز بھی پیش کرتے ہیں۔[3] لیکن یہاں بھی وہ علماء پر کامل اعتماد کا خطرہ مول نہیں لیتے اور اس کو پارلیمنٹ پر فوقیت دینے سے اعراض کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ ایک تجویز یہ بھی دیتے ہیں کہ علماء کو ان اسمبلیوں کا باقاعدہ اور مؤثر جز کے طور پر شامل کر لیا جائے۔[4] اس تمام تر تفصیل سے اجتماعی اجتہاد کی اہمیت تو واضح ہوتی ہے۔ لیکن کوئی حتمی عملی شکل سامنے نہیں آتی۔ سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ ان علماء کا انتخاب کیسے ہو۔ اس میں پھر تفصیل ہے کہ ان علماء کا معیار کیا ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ موجودہ زمانے کی مغربی جمہوریت کے ذریعے علماء بھی اسمبلیوں میں آئیں تو اس میں اگر دیگر سوالات نہ بھی اٹھائے جائیں تو بھی موجودہ حالات میں علماء کی اس تعداد کا اسمبلیوں میں پہنچنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ یہ ممکن ہے تو کیا شرعی طور پر علماء ان تمام امور کو جائز قرار دیں گے۔ جو انتخاب لڑنے کیلئے ضروری لوازمات کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جب کہ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے ایک فیصلہ میں ان تمام امور کو غیر شرعی قرار دے دیا ہے۔ یہ فیصلہ سپریم کورٹ میں چیلنج ہوا اور پھر عدالت عظمیٰ نے اسے عارضی طور پر معطل کر دیا۔[5] ان حالات و واقعات میں پارلیمنٹ کے ذریعے اجتماعی اجتہاد ناممکن کی حد تک مشکل ہے کم از کم مولانا تھانوی کی فکر میں ایسا کوئی اشارہ ڈھونڈ نکالنا ایک امر محال ہی کہا جا سکتا ہے۔

مولانا تھانوی اور اجتماعی اجتہاد۔ ''الحیلہ الناجزۃ''

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مولانا تھانوی اجتماعی اجتہاد کی ایک دوسری صورت جو انہوں نے رسالہ ''الحیلہ الناجزۃ'' کی تشکیل میں اختیار کی اس کے قائل ہیں اور وہ ممکن العمل بھی ہے۔ بشرطیکہ اخلاص کار فرما ہے۔

1۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص 268،243۔

2۔ ایضاً۔ ص 270۔

3۔ ایضاً۔

4۔ ایضاً، ص 271۔

5۔ ''موجودہ طریقہ انتخاب شرعی لحاظ سے اصلاح طلب ہے'' وفاقی شرعی عدلت کا اہم فیصلہ، ماہنامہ، ''الشریعہ'' گوجرانوالہ، جلد ۱ شمارہ ۹ ستمبر 1990ء، ص 18 تا 35۔



رہی بات اجتماعی اجتہاد کی افادیت تو اس کو علماء کی تائید حاصل رہی ہے۔ مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی فرماتے ہیں۔

"یہ اجتماعی اجتہاد و قیاس اس امت میں نئی چیز نہیں ہے۔ غور کیا جائے تو پورے تسلسل کے ساتھ اس کی نظریں ہمیں پچھلے چودہ سو سال کے اندر ملتی ہیں۔ اور خود عہد رسالت کے اندر ملتی ہیں۔ اساریٰ بدر کے واقعہ میں سرور کائنات نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔ فیصلہ مشورہ کے بعد ہوا۔ اس میں خطا ہوئی۔ اس پر عتاب بھی ہوئی۔ یہ اجتماعی اجتہاد تھا۔ جو بھی مسائل امت کو پیش آئے ہیں خلفائے راشدین نے صحابہ کرام کو جمع کر کے ان سے پوچھا۔ امام اعظم نے اپنے شاگردوں کے ساتھ بحث و مذاکرہ کا سلسلہ جاری رکھا اور تقریباً چالیس عظیم المرتبت تلامذہ [1] کے ساتھ اجتماعی اجتہاد اور قیاس کا سلسلہ جاری رہنا مشہور و معلوم ہے اورنگ زیب عالمگیر نے اپنے فتاویٰ عالمگیریہ مرتب کرنے کیلئے علماء کو جمع کیا اس زمانے میں حالات بدلے ہوئے تھے، نئے مسائل پیدا ہوئے تھے، انہیں حل کرنے کی ضرورت تھی۔ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" [2] خلافت عثمانیہ ترکی میں مرتب ہوا۔ یہ بھی علماء کرام ہی کی ایک جماعت نے مرتب کیا۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے ستم رسیدہ عورتوں کی مشکلات کا فقہی حل معلوم کرنے اور نکالنے کیلئے متعدد حضرات کو "الحیلۃ الناجزۃ" کی ترتیب کا حکم دیا۔ جس میں میرے والد ماجد (مفتی محمد شفیعؒ) اور مولانا مفتی عبدالکریم گمتھلوی شامل تھے۔ لیکن ان فتاویٰ کو شائع نہیں کیا جب تک ہندوستان تمام ارباب افتاء سے مراجعت نہیں ہوگی۔" [3]

---

[1] امام ابو حنیفہ کے تلامذہ کی تعداد آٹھ سو تک بیان ہوئی ہے۔ امام صاحب نے تدوین فقہ کی ایک مجلس شوریٰ ترتیب دی جن میں علاوہ چالیس فقہاء کے دوسرے علماء جو شوریٰ میں بھی وقتاً فوقتاً شرکت کیا کرتے تھے۔ جو امام صاحب کی خدمت میں دور دراز ملکوں سے تحصیل حدیث و فقہ کیلئے حاضر ہوتے تھے۔ یہ تدوین فقہ کا یہ عظیم الشان کام تقریباً 25 سے 30 سال تک جاری رہا۔ امام صاحب کے تلامذہ کے مختصر تعارف کے لئے ملاحظہ ہو (مقدمہ انوار الباری افادات مولانا سید انور شاہ کشمیری)، جلد اول، ص 78 تا 87۔

[2] تاریخ و تعارف "مجلہ" کیلئے دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، طبع اول، ۱۴۰۵ھ / 1985ء جلد اول، ص 585.586۔

[3] مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی، "عصر حاضر کے تقاضے اور اجتہاد کی ضرورت"، "ترجمان القرآن"، لاہور جلد 120، شمارہ 3، مارچ 1994ء، ص 46۔



اجتماعی اجتہاد کی حکمت :

اس زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت بہت بڑھ گئی ہے۔ ایسا کم ہی ہوتا ہے کہ ہر عالم تمام علوم قدیمہ و جدیدہ کا ماہر ہو جب کہ اجتہاد کی شرائط میں یہ بات بڑی اہم ہے کہ مجتہد قدیم و جدید کا ماہر ہو۔ اس مسئلہ کا حل اجتماعی اجتہاد کی صورت میں موجود ہے ڈاکٹر عبدالعظیم اس بارے میں رقمطراز ہیں۔

> "چونکہ ہر عالم تمام علوم پر دسترس نہیں رکھ سکتا اس لئے اجتماعی اجتہاد کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ایک دوسرے کی کمیوں کی تلافی ہو جاتی ہے۔ مختلف تخصصات کے علماء سے تبادلہ خیالات کے ذریعے صحیح رائے قائم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ایسی مجالس سے ذہن میں وسعت اور تجزیاتی بصیرت پیدا ہوتی ہے۔ اور غور و فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ بحث و مباحثہ سے دلائل کی قوت یا متعدد حل سامنے آجاتے ہیں جن میں سے اسلامی روح اور شرعی مقاصد و مصالح کی قریب ترین حل کے انتخاب میں سہولت ہوتی ہے" [1]ے

طریقہ کار :

اب رہی یہ بات کے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ کار اور لائحہ عمل کیا ہو۔ اگر غور کیا جائے تو مولانا تھانوی نے یہ مسئلہ مستقل بنیادوں پر حل کر دیا ہے۔ آپ نے اپنے رسالہ "الحیلہ الناجزۃ للحیلہ العاجزہ" کی ترتیب و تشکیل میں جو لائحہ عمل اختیار کیا وہ قابل غور ہے۔ آپ نے مستند علماء کی ایک کمیٹی مرتب کی۔ جس میں مولانا مفتی محمد شفیع، مفتی عبدالکریم، مولانا سید احمد صاحب، (مدینہ منورہ) مولانا ظفر احمد عثمانی کے علاوہ علماء تھانہ بھون، علماء دارالعلوم دیوبند اور علماء مظاہر العلوم، سہارنپور بھی شریک رہے۔ [2]ے جب یہ رسالہ تیار ہو گیا اس کی کاپیاں برصغیر کے جید علماء کے یہاں ارسال کی گئیں اور باقاعدہ اشاعت سے پہلے ان کی تائیدات اور تصدیقات کو یقینی بنایا گیا۔ [3]ے علاوہ ازیں علمائے مدینہ منورہ، فقہ مالکی کے ماہرین کی خدمت میں اس کی نقول بھیجی گئیں اور ان کے فتویٰ اور مضامین [4]ے بھی حاصل کیے گئے۔ یوں کلی اتفاق اور اطمینان کے بعد اس کی اشاعت ممکن ہو سکی۔

1ے ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، "اجتماعی اجتہاد، ضرورت و طریقہ کار" ماہنامہ "ترجمان القرآن" لاہور، جلد 122، شمارہ 2، اپریل 1996ء، ص 47۔

2ے مولانا اشرف علی تھانوی "الحیلہ الناجزہ للحیلہ العاجزۃ" مرتبہ مولانا مفتی محمد شفیع، دار الاشاعت، دیوبند، ۱۳۵۵ھ / ص 22۔

3ے یہ تصدیقات رسالہ کے آغاز ص 5 تا 16 پر ملاحظہ فرمائیں۔ علماء تھانہ بھون، علماء دیوبند اور مظاہر العلوم، سہارنپور کی تصدیقات رسالہ "حکم الازدواج" کے آخر میں دیکھیں۔ ص 196 تا 200)۔

4ے یہ تمام فتاویٰ بعنوان "مجموعہ الفتاویٰ المالکیہ" رسالہ الحیلہ الناجزۃ کے صفحات 121 تا 152۔ پر موجود ہیں۔



یہ ہے وہ طریقہ جس پر عمل کرکے آج بھی "اجتماعی اجتہاد" کو ممکن بنا سکتے ہیں۔ ہر ملک اسلامی میں علماء و دانش ور حضرات کی ایک مجلس قائم ہو۔ جس کا رابطہ نہ صرف ملک کے تمام جید علماء سے ہو بلکہ ضرورت پڑنے پر بیرون ملک علماء سے بھی مشورہ کرے۔ ہر ملک کی مرکزی مجلس زیر بحث مسئلہ کی پوری چھان بین کے بعد اس پر اپنا فتویٰ صادر کرے اور اس کو رابطہ علماء کو ارسال کرکے ان کی رائے طلب کرے۔ بعد ازاں تمام آراء یا تصدیقات کے موصول ہونے پر مرکزی مجلس اپنے سیکرٹریٹ میں علماء و دانش ور حضرات کا مرکزی اجلاس طلب کرکے فتویٰ کی آخری شکل پر بحث کرائے۔ اور بعد ازاں اتفاق رائے کی صورت میں مجلس کے ارکان کے دستخط حاصل کرے اور پھر یہ فتویٰ ملک کے رسائل و اخبارات کے ذریعہ عوام الناس کے استفادہ کے لئے شائع کردیا جائے۔ یہاں اس بات کا دھیان رکھا جائے کہ اس اجتہادیا فتویٰ پر نیم علماء اور نام نہاد اخباری دانشوروں کی رائے اور تنقید کو نظرانداز کردیا جائے۔ اس ضمن ایک اہم سوال یہ ہے کہ اس اجتہاد کی سرکاری یا قانونی حیثیت کیا ہوگی۔ اس سوال کی ضرورت صرف اس صورت میں آئے گی جب مرکزی مجلس علماء

قوت نافذہ :

اپنی آزاد حیثیت میں کام کرے اگر ایسا انتظام حکومت کی طرف سے ہو جائے تو یہ مسئلہ سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا بہرحال حکومت جیسے قوت نافذہ حاصل ہوتی ہے اگر نفاذ اسلام میں مخلص ہو تو وہ اس مسودہ قانون پر ارکان اسمبلی کے دستخط وصول کرے اور اس کو نئے سرے سے موضوع بحث نہ بنایا جائے۔ کیونکہ ارکان اسمبلی اپنے خام علم کی بدولت اس قانون سے انصاف نہیں کرسکیں گے۔ اس صورت میں علماء کو قومی اسمبلی پر مذہبی امور میں فوقیت حاصل ہو جائے گی۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے۔ اور اس کو خطرناک قرار دیا ہے۔ لیکن اگر انصاف سے دیکھا جائے تو اس میں حرج نہیں ہے کہ سیاسی امور اسمبلی نمٹائے اور مذہبی معاملات کے تمام مسودے علماء کی مجلس، کونسل یا کمیٹی کو ارسال کردیئے جائیں۔ مولانا تھانوی نے تقسیم کار کے ضمن میں یہی رائے ظاہر کی ہے۔ مختصر یہ کہ مولانا اجتماعی اجتہاد کے قائل ہیں۔ موجودہ طرز کی مغربی جمہوریت کے نتیجہ میں قائم ہونے والی اسمبلیوں سے مولانا کو کوئی امید نہیں رکھتے۔

پارلیمنٹ اور اجتہاد :

البتہ اگر وسیع پیمانے پر ان میں اصلاحات [1] کی جائیں تو دوسری بات ہے۔ امیدواران اور ووٹرز کے لئے ایک معیار اور ضابطہ مقرر کردیا جائے۔ تو شاید بھلائی کی کوئی صورت پیدا ہو جائے۔ لیکن مستقبل قریب میں کسی اصلاح کی امید ندارد ہے۔ لہٰذا بات وہیں ہے کہ اقبال اجتہاد کا حق پارلیمنٹ کو دیتے ہیں۔ جب کہ مولانا تھانوی پارلیمنٹ سے باہر آزاد حیثیت میں انفرادی و اجتماعی اجتہاد کے حق میں ہیں۔ پارلیمنٹ اور اجتہاد کی یہ بحث بڑی طوالانی اور دلچسپ ہے لیکن ان صفحات کے لئے اس قدر

---

[1] پروفیسر محمد انور جمیل صاحب نے اپنے ایک مضمون میں ان اصطلاحات کی طرف توجہ فرمائی ہے ملاحظہ ہو آپ کا مضمون "سیاستدان" اہلیت اور پارلیمنٹ کی تشکیل "ماہنامہ بینات" کراچی، جلد 52، شمارہ 9، رمضان المبارک، ۱۴۱۱ھ / اپریل 1991ء ص 25 تا 34۔ نیز ملاحظہ فرمائیے۔ محدث جلد 28، شمارہ 2، ص 48 تا 59۔



تفصیل ہی کافی ہے۔ البتہ موضوع کی اہمیت اور آپ کی دلچسپی کی خاطر آپ کی توجہ ایک نہایت ہی اہم "مقالہ" [1] کی طرف مبذول کرا رہا ہوں جو موضوع زیر بحث پر آپ کے بہت سے استفسارات کی کفایت کرے گا۔ یہ تحریر "مولانا زاہد الراشدی" مدیر "الشریعہ" کی درخواست پر رئیس الجامعہ الازہر، قاہرہ "ڈاکٹر الشیخ جاد الحق علی جاد الحق" نے تحریر فرمایا۔ اس مقالہ میں ان مباحث پر تحقیق کی گئی ہے۔

1- قرآن و سنت کی تشریح اور اجتہاد علماء کا کام ہے یا پارلیمنٹ کا؟

2- کیا قانون سازی کے لئے قرآن و سنت کے علاوہ اقوال صحابہ اور اجماع امت سے استفادہ بھی ضروری ہے؟

3- کیا یہ ضروری ہے کہ قانون سازی کی بنیاد ملک کی اکثریتی فقہ کو بنایا جائے۔

4- کیا الیکشن کے بغیر برسر اقتدار آنے والی حکومت سے نفاذ شریعت کا مطالبہ کرنا درست ہے۔؟

اقبال، ترکی اور مولانا تھانوی :

اقبال اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا شاعر ہے۔ [2] وہ صرف ہمارا قومی شاعر ہی نہیں ہے بلکہ اپنے فکر و فن کے آئینہ میں عالم اسلام کا شاعر ہے۔ [3] دنیا میں جہاں کہیں بھی اہل اسلام پر ظلم ہوا اقبال اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ ترکی کی سلطنت عثمانیہ اور کمال اتاترک بھی اقبال کی توجہ کا مرکز رہے۔ آپ کو ابتداء ہی سے ترکوں سے بڑی دلچسپی رہی ہے بانگ درا کی نظمیں فاطمہ بنت عبداللہ [4]، دریوزہ خلافت، [5] خضر راہ [6] اور اطلاع اسلام جیسی نظموں کے علاوہ اپنی نثر میں بھی ترکوں کو موضوع گفتگو بنایا ہے۔ اپنے خطبہ الاجتہاد میں ترکوں کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ یہاں ترکوں کی سیاسی اور مذہبی بیداری کو سراہا ہے اور اسے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کیلئے ضروری قرار دیا ہے۔ [7]

---

[1] مولانا زاہد الرشدی اس مقصد کے لئے قاہرہ تشریف لے گئے لیکن تعطیلات کی وجہ سے رئیس جامعہ سے ملاقات نہ ہو سکی۔ مولانا اپنے استفسارات تحریری صورت میں "الشیخ" کے دفتر میں دے آئے۔ رئیس جامعہ نے ان سوالات کے جواب میں ایک مقالہ تحریر فرما کر مولانا راشدی کو بھیج دیا۔ جسے انہوں نے "الشریعہ" میں "اصل عربی متن" اور اس کا اردو ترجمہ شائع کر دیا۔ یہ ترجمہ پروفیسر غلام رسول عدیم صاحب نے کیا ہے جو اردو ادب کے استاد ہیں۔ لیکن علاوہ ازیں انگریزی، عربی ادب میں بھی درک رکھتے ہیں۔ علوم اسلامیہ اور اقبال بھی آپ کے خاص موضوع ہیں۔ "مقالہ" محولہ بالا کے لئے ملاحظہ فرمائیں (**الشریعتہ**"، جلد ۱، شمارہ ۹ اکتوبر 1989ء)۔

[2] اقبال نے اپنے خطبہ الاجتہاد میں لکھا ہے "پھر اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ناگزیر ہے جیسا کہ مرے نزدیک قطعی طور پر ہے۔

[3] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہو، جولائی 1992ء، ص 137۔ (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص 236)۔

[4] ایک عرب لڑکی جو طرابلس کی جنگ میں نمازیوں کو پانی پلاتے ہوئے شہید ہوئی تھی اقبال نے فاطمہ بنت عبداللہ کے حالات 13 نومبر 1912ء کے الہلال جلد اول، ص 18 پر پڑھے حالات کے ساتھ فاطمہ کی رنگین تصویر بھی چھپی تھی۔ جس پر یہ عبارت ثبت تھی **"ماھذا البشر ان ھذا الا ملک کریم"** (مطالب بانگ درا، ص 245)۔

[5] یہ نظم انجمن حمایت اسلام کے سینتیسویں سالانہ اجلاس میں پڑھی گئی جو 16 اپریل 1922ء کو اسلامیہ ہائی سکول اندرون گیٹ میں منعقد ہوا تھا۔ اس نظم کے نویں بند میں ترکوں اور عربوں کا ذکر ہے (مطالب بانگ درا، ص 283)۔

[6] یہ نظم اپریل 1923ء میں انجمن کے سالانہ جلسہ میں پڑھی گئی (مطالب بانگ درا، ص 300) رفیع الدین ہاشمی نے لکھا ہے۔ کہ انجمن کے اڑتیسویں اجلاس میں مارچ 1923ء میں پڑھی گئی (اقبال کی طویل نظمیں، ص 135)۔

[7] تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 236۔

اقبال نے ترکوں کی تجدد پسند تحریک کے بعض پہلوؤں کی حمایت کی ہے اور بعض کی مخالفت کی ہے۔ یہ بڑی متوازن بحث ہے اگر اقبال کی نظم و نثر کے مطالعہ کے بعد اخلاص سے کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اقبال کے وہ قارئین جو اپنے لئے بے قید فضا کے طلب گار ہیں۔ خطبہ الاجتہاد کے پہلے حصہ میں کچھ پناہ ضرور مل جاتی ہے۔ جس میں علامہ نے ترکوں کے بعض اقدامات کو درست قرار دیا ہے۔ قارئین کا یہ طبقہ منظومات کو پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتا۔ جس میں ترکوں کے اقدامات سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ اور بے قید، بے اصول اور بے خبرانہ اجتہاد کی مخالفت بھی کی گئی ہے۔ [1] گزشتہ بحثوں میں اس کی کچھ تفصیل گزر چکی ہے۔ یہاں صرف اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ترکوں نے اجتہاد کا حق منتخب شدہ مجلس کے حوالے کیا۔ تو اقبال نے ترکوں کی اس نقطہ نظر سرتاسر درست قرار دیا ہے۔ وہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت بھی محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ بعد کے تمام غیر اسلامی اجتہادات کا ذمہ دار یہی ادارہ ہے۔ جس کی اسلام دشمن سرگرمیاں اہل اسلام کو ایک آنکھ نہیں بھاتی، ترکوں کے غیر اسلامی اجتہادات سے یہاں کیا مراد ہے۔ اس کی کچھ تفصیل آیا چاہتی ہے اقبال ترک شاعر "ضیا" سے متاثر نظر آتے ہیں۔ تاہم اس کی بعض باتوں سے اختلاف بھی کیا ہے۔ مثلاً جب اس شاعر نے اجتہاد کہ اذان و نماز عربی کی بجائے ترکی میں ہونا چاہیے۔ تو اقبال نے کہا کہ شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابل اعتراض ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ محمد ابن تومرت [2] کی مثال کو ترکوں کے لئے ڈھال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر یوں محسوس ہوتا ہے جیسے اقبال نے کسی مصلحت کے پیش نظر اقبال کے اس اجتہاد سے بادل ناخواستہ انکار کیا ہے۔ حقوق نسواں کے ضمن میں اقبال نے طلاق، خلع وغیرہ میں مساوات مرد و زن سے اتفاق کیا ہے جب کہ وراثت کے احکام میں اختلاف اور اپنے موقف کی حمایت میں بڑے منطقی دلائل دیئے ہیں۔ بس یہی وہ بڑی چیزیں ہیں جن میں جزوی اختلاف کے ہمراہ ترکوں کے اجتہادات کو سراہا ہے۔ باقی ایک مبہم سا اشارہ دیا ہے۔

1۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، "اسلامی فقہ کی تدوین نو اقبال کی نظر میں" مشمولہ "مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ"، ص 124۔

2۔ بقول علامہ اقبال آپ نے قرآن کا ترجمہ تلاوت کے علاوہ اذان وغیرہ کو بربری زبان میں ادا کرنے پر زور دیا۔ پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی نے اقبال کے اس حوالہ پر دلیل کا مطالبہ کیا ہے۔ (خطبات اقبال پر ایک نظر ص 73)۔ یہاں پروفیسر صاحب کی ایک بات محل نظر ہے جب وہ اپنے گفتگو میں امام ابو حنیفہ کی تائید میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے فارسی میں قرآن کی تلاوت کی اجازت دے دی کہ غیر معمولی حالات میں امام موصوف کا یہ اجتہاد ان کے نکتہ شناس، ذہن اور جری دل ہونے کا ثبوت ہے۔ مناسب ہوتا اگر پروفیسر صاحب یہاں یہ فرماتے کہ ہنگامی حالات میں ترکوں اور بربروں کے یہ اجتہادات ان کی روشن خیالی کی دلیل ہے۔ (بشرطیکہ ان کی نوعیت عارضی اور ہنگامی ہوتی) بہرحال ترک اور بربر اقوام کے یہ اجتہاد نظر ثانی کے لائق تھے۔ اور اقبال نے ان کی بجا طور پر تنقید کی ہے۔



کہ "ترک البتہ نئی قدریں پیدا کر رہے ہیں۔ ان کا گزر بڑے بڑے اہم تجربات سے ہو رہا ہے جن سے ان کی زندگی میں حرکت پیدا ہوگی اور وہ بدل رہی ہے اور وسعت حاصل کر رہی ہے۔[1] نئی قدروں سے اقبال کی کیا مراد ہے اس کی کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ یہاں یہ بات بھی دھیان میں رہنی چاہیے کہ اقبال نے یہاں ترکوں کی ذہنی آزادی کی تعریف کے ساتھ ساتھ اس کی نزاکتوں اور باریکیوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے آزاد خیالی کا یہ رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ ترکوں نے اقبال سے عقیدت کے باوجود اقبال کے اس ارشاد کی حقیقت کو نہ سمجھا اور مسلسل ایسے اجتہادات کرتے رہے۔ جو شریعت اسلامی کے خلاف تھے[2]۔ 20 اپریل 1924ء کو ایک نیا آئین تشکیل دیا گیا۔ جس کی رو سے ترکی ایک جمہوری سلطنت قرار پایا۔ اس کے بعد اتاترک نے اپنی قومی ترقی کیلئے اقدامات شروع کئے۔ جنہیں وہ اصلاحات سے بھی تعبیر کرتے تھے۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل نے ان اقدامات و اصلاحات کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

"ترک قوم کی فلاح میں یورپی تہذیب کو اختیار کرنے پر زور دیا گیا جمہوریت کے آئین سے وہ شق خارج کردی گئی جس کی رو سے ترکی کا مذہب اسلام قرار دیا گیا تھا۔ مجلس ملی سے ناظر امور شریعہ اور ناظر اوقاف کو علیحدہ کر دیا گیا۔ مذہبی تعلیم ممنوع قرار دے دی گئی شیخ الاسلام کا عہدہ منسوخ کر دیا گیا۔ اس کے بجائے ایک "مجلس ملیہ عالیہ" تشکیل دے دی گئی جس کے قیام کا مقصد اتاترک کے الفاظ میں "احکام شریعت کا نفاذ تھا" 1925ء میں صوفیاء کی خانقاہوں کو بند کر دیا گیا۔ اور ان کے سلسلوں کو بھی ممنوع قرار دیا گیا۔ رومی ٹوپی کا استعمال ممنوع ہوا اور عمامہ پہننے کی اجازت صرف علماء کو ملی 1928ء میں عربی رسم الخط کو حکماً ترک کر دیا گیا اور اس کی جگہ لاطینی حروف کو سرکاری طور پر رائج کر دیا گیا۔ اتاترک نے اپنی تقریروں میں عورتوں کے پردے کی پر زور مخالفت شروع کی لیکن اس کے خلاف قانون نافذ نہیں کیا گیا[3]۔ 1931ء میں "اذان اور نماز" دعا وغیرہ ترکی زبان میں پڑھنے کا فیصلہ ہوا"[4]۔

1۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 251۔

2۔ ایس ایم فاروق، "اقبال اور ترکوں کا اجتہاد" مشمولہ "طواسین اقبال" اقبال اکادمی، طبع اول، ص 1987ء، جلد اول، ص 157۔

3۔ یہ اقبال کا ترکی ہے "نازکی، عزت، محبت، آبرو کچھ بھی نہیں" اب ترکی میں یہ قانون نافذ ہو چکا ہے۔ کہ کوئی خاتون اپنے سر پر سکارف باندھ کر اسمبلی میں نہیں آسکتی۔ اس قانون کا چرچا اس وقت ہوا جب 2 مئی 1999ء کو انقرہ میں نو منتخب ارکان پارلیمان کی حلف برداری کی تقریب تھی۔ اس ایوان کے لئے کل 23 خواتین منتخب ہوئیں۔ جن میں فضیلت پارٹی کی "مروہ کواکچی" بھی ہیں جنہوں نے ٹیکساس، امریکہ سے کمپیوٹر میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ اور استنبول سے منتخب ہوئی جب یہ خاتون اپنے سر پر سکارف پہن کر اسمبلی میں داخل ہوئیں تو ایوان میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا "مروہ" کے لباس کو خلاف قانون قرار دے کر حلف سے روک دیا گیا۔ بعد ازاں اس خاتون کی رکنیت پارلیمنٹ کے علاوہ شہریت ترکی بھی ختم کر دی گئی۔ اس مقدمہ میں اسمبلی کی خاتون ممبران نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا 1998ء میں یہ قانون بھی بنا دیا گیا ہے تمام سرکاری ملازم خاتون مغربی لباس میں دفاتر آئیں ان کے لئے ضروری قرار دے دیا گیا وہ سر پر سکارف نہ باندھیں تا کہ دفتری فرائض کی ادائیگی میں تاخیر نہ ہو۔ اس بارے میں "راشد الحق" مدیر ماہنامہ "الحق" نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "اگر آج "حکیم الامت علامہ اقبال" زندہ ہوتے تو اس خاتون "مروہ کواکچی" کی جرأت رندانہ کے بارے میں طرابلس کی فاطمہ بنت عبداللہ کی طرح کیا کچھ آپ کی نذر نہ کرتے" (ماہنامہ "الحق" اکوڑہ خٹک، جلد 34، شمارہ 9، صفر المظفر ۱۴۲۰ھ / جون 1999ء کا اداریہ بعنوان "ترکی میں باپردہ خاتون رکن پارلیمنٹ کی جرأت رندانہ" نیز ملاحظہ ہو "جناب محمد ایوب منیر کا مضمون" ترکی میں اسلام اور سیکولرازم کی کشمکش اور حالیہ انتخابات، ص 49،46، نیز ملاحظہ فرمایئے روزنامہ، جنگ، لاہور کی اشاعت 25 مئی 1999ء میں ترکی پہ مضمون)

ترکوں کے اس نئے "اجتہاد" سے عالم اسلام کے دیگر ممالک کا متاثر ہونا لازمی امر ہے۔ چنانچہ اس واقعہ "مروہ کواکچی" کے فوراً بعد روزنامہ "نوائے وقت لاہور کے صفحہ اول پر یہ خبر شائع ہوئی کہ "مصر میں بھی عورتوں کے سکارف پہننے پر پابندی لگا دی گئی"

4۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، "اقبال اور جدید دنیائے اسلام" مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع اول، 1986ء، ص 227،226 (یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اتاترک کے ان تمام فیصلوں پر عمل در آمد نہیں ہو سکا تھا اس کے باوجود یہ کہ ان کے نفاذ کیلئے ایک مجلس بھی تشکیل دے دی گئی تھی، جس نے ان فیصلوں کو مذہب کی بہتری قرار دیا)۔

علامہ اقبال ترکوں کے ان اقدامات سے پریشان رہتے تھے۔ چنانچہ 18 مارچ 1926ء کو لاہور سے سید سلیمان ندوی کو ایک طویل خط میں لکھا کہ "البانیہ کے مسلمانوں نے وضو اڑا دیا[1] اور ممکن ہے نماز میں بھی کوئی ترمیم کی ہو۔ ترکی کا حال تو آپ کو معلوم ہی ہے۔ مصر میں یہ تحریک جاری ہے۔"[2] جاوید نامہ میں مصطفیٰ کمال کے افکار جدیدہ پر ان الفاظ میں تنقید کی ہے۔

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود
تو نگرد بہ کعبہ را رخت حیات
گرز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
تازہ از جز کہنہ افرنگ نیست
سینہ او راو دیگر بنود
در ضمیرش عالمے دیگر نبود[3]۔

اس تمام تر تائید و تنقید کے باوجود اقبال ترکوں سے مایوس نہ تھے۔ یوں بھی اقبال مایوس ہونے والی شخصیت نہ تھے اگرچہ اس گفتگو میں ابھی گنجائش باقی ہے لیکن ہاں انہیں معروضات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ البتہ جو حضرات بات جاری رکھنا چاہتے ہوں ان سے گزارش ہے کہ وہ ڈاکٹر معین الدین کی کتاب "اقبال اور جدید دنیائے اسلام" کے ابواب "مسئلہ خلافت" ترکی کی تحریک تجدد "وطنیت کا مسئلہ" وغیرہ کا مطالعہ کریں۔ علاوہ ازیں "اقبال ریویو" کے مضامین دیکھیں[4] نیز "اردو دائرہ معارف اسلامیہ" کے مقالات بھی[5] ہمارے علم میں اضافہ کرتے ہیں۔

رہی بات مولانا اشرف علی تھانوی کی تو ان کا نقطہ نظر ترکی کے بارے میں یہ تھا کہ "اب یہ سلطنت اسلامی نہیں رہی"۔ ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

1۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 628۔
2۔ ایضاً۔
3۔ کلیات اقبال (فارسی)، ص 654۔
4۔ دیکھئے جلال سوئیدان کا مضمون "علامہ اقبال، ترک اور ترکی" سہ ماہی مجلہ "اقبال" لاہور، اپریل 1995ء، نیز دیکھئے محمد یعقوب مغل کا مضمون "علامہ اقبال اور ترکی" "اقبال ریویو" جنوری 1984ء۔
5۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد 6، مقالہ "ترک"۔



"زمانہ خلافت میں میری ایک مولوی صاحب سے ملاقات ہوئی میں نے کہا کہ اور بات تو بعد میں ہوگی پہلے ترکوں کی سلطنت کو اسلامی سلطنت تو ثابت کر دیجئے میں نے ان سے پوچھا کہ یہ بتلایئے کہ مجموعہ کفر اور اسلام کیا ہوگا کہا کہ کفر میں نے کہا کہ اب بتلاؤ کہ ترکوں کی حکومت جو اس وقت ہے وہ شخصی ہے یا جمہوری اس میں جو پارلیمنٹ ہے۔ وہ کفار اور مسلمانوں سے مرکب ہے یا خالص مسلمانوں کی جماعت ہے کہا کہ مسلم اور کافر میں مشترک ہے میں نے کہا مجموعہ کیا ہوا"[1]۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس اختلاف کے باوجود مولانا تھانوی ترکوں کی نصرت کو اسلام اور مسلمانوں کی نصرت قرار دیتے تھے۔ کیونکہ بقول ان کے کفار تو اس کو اسلامی سلطنت ہی سمجھ کر مقابلہ کر رہے ہیں۔ [2]۔ یہاں یہ بات بھی یاد رہنی چاہیے کہ مولانا نے ترکی طرز حکومت کو غیر اسلامی قرار دیا ہے۔ ترکی قوم کے بارے میں کوئی فتویٰ نہیں دیا ہے۔ آج مولانا کے اس بیان اور ترکی کے موجودہ حالات کو سامنے رکھ کر ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے غیر جانبدار تجزیہ کریں تو ترکی سلطنت کو ایک اسلامی سلطنت کہتے ہوئے دقت محسوس ہوتی ہے۔ مگر یہ بات بھی زیادہ سے زیادہ ترکی کے سیکولر آئین کی حد تک کہی جا سکتی ہے۔ رہی بات عوام کی تو اب بھی ان کی اکثریت اسلام سے گہری عقیدت رکھتی ہے۔

فقہ و اجتہاد میں مولانا تھانوی کی خدمات :

مولانا اشرف علی تھانوی کامل فقیہ تھے۔ [3]۔ علم حدیث میں "اعلاء السنن" آپ کی کاوشوں کی علمبردار ہے۔ جو مولانا ظفر احمد عثمانی نے آپ کی فرمائش پر آپ کی رہنمائی میں تصنیف کی اور جو علم حدیث کے چودہ سو سالہ دور کا بڑا کارنامہ ہے اس کتاب میں ان احادیث کو فقہی ابواب کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہے۔ جن سے فقہ حنفی ماخوذ ہے۔ اور تمام فقہی ابواب سے متعلق احادیث نبویہ کی بے نظیر محدثانہ تشریح و تفصیل بیان کی گئی ہے۔ [4]۔

---

[1]۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 6،5۔

[2]۔ ایضاً۔ ص 6۔

[3]۔ مولانا پروفیسر انوار اللہ صاحب، "حضرت حکیم الامت بحیثیت فقیہ" ماہنامہ "الحسن" لاہور کی خصوصی اشاعت جلد 2، ص 242۔ مولانا تھانوی کا اپنا بیان یہ ہے کہ فقہ حدیث سے مجھے پوری مناسبت نہیں، تفسیر سے گو پوری نہیں لیکن فقہ و حدیث کی نسبت بہت زائد ہے۔ بحمد اللہ تصوف سے کامل مناسبت ہے اسے مولانا کی علمی انکساری ہی تصور کرنا چاہیے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ مولانا کو تفسیر، حدیث، فقہ و اجتہاد اور تصوف و اصلاح میں کاملیت کا درجہ ہی حاصل ہے۔ مولانا کی ان تمام حیثیتوں کے لئے ملاحظہ فرمایئے ماہنامہ "الحسن" لاہور کی خصوصی اشاعت جلد اول، اور جلد دوم کے مضامین۔

[4]۔ پروفیسر انوار اللہ، "حضرت حکیم الامت بحیثیت فقیہ" "الحسن" کی خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 243،242۔



فقہ سے ابتداء ہی سے خاص لگاؤ تھا۔ چنانچہ دار العلوم دیوبند میں طالب علمی کے زمانہ میں آپ مختلف فقہی سوالات کے جوابات لکھتے تھے۔ اور فتویٰ کی شکل میں ان کو درج کرتے تھے اور ہر سوال کا جواب مولانا یعقوب نانوتوی کو دیکھاتے تھے۔ اور ان سے تصحیح کرواتے تھے۔[1] مولانا مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں کہ آپ نے حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی کی پانچ سالہ صحبت و معیت، پھر ابو حنیفہ عصر حضرت رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کی خدمت میں مراجعت و استفسارہ ۱۲۹۶ھ - ۱۳۰۱ھ تک آپ کے کل فتاویٰ حضرت مولانا موصوف کی اصلاح و تصدیق سے مزین ہیں اور ۱۳۰۱ھ سے ۱۳۲۳ھ تک اکثر مہمات فتاویٰ میں حضرت گنگوہی قدس سرہ کے مشورے اور اصلاحات شامل ہیں۔ ان سب چیزوں کے ساتھ کمال تقویٰ و تواضع، جس کے آثار آپ کے تمام فتاویٰ اور تحقیقات علیہ میں شاہد ہیں۔[2] اس سب کے باوجود فقہ کو آسان مضمون خیال نہ کرتے تھے ایک ملفوظ میں آپ کا یہ قول ملتا ہے۔ "میں فقہ سے جس قدر ڈرتا ہوں اور کسی چیز سے نہیں ڈرتا اور لوگ اس میں دلیر ہیں اور واقعی فقہ کا باب نہایت ہی نازک ہے۔[3] یہی وجہ ہے کہ آپ فتویٰ دینے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ فتویٰ بڑی غور و تحقیق کے بعد لکھتے اس کے باوجود تاکید کرتے تھے میرے فتویٰ سے کسی کو اختلاف ہو تو مجھے اس پر ضرور متنبہ کیا جائے۔ مکرر غور و تحقیق کے بعد اگر رائے بدل فرماتے تو فوراً اس کا اعلان ماہوار رسالہ "النور" میں شائع فرماتے تھے۔[4] مولانا مفتی محمد شفیع آپ کی تصانیف کی خصوصیت بیان کرتے ہیں کہ یہ "تصنیف برائے تصنیف" نہیں، بلکہ امت کو پیش آنے والی ضروریات پر گہری نظر اور قلبی تاثر کے نتائج اور ہر دکھتی ہوئی رگ کا علاج ہیں۔[5] انہیں تصانیف میں آپ کے فتاویٰ بھی ہیں جو وقتاً فوقتاً حالات و ضروریات کے مطابق مسائل کے حل کے لئے تحریر فرمائے گئے۔ نئے مسائل کو آلات جدیدہ

حوادث الفتاویٰ:

کی ایجاد یا معاملات جدیدہ کے رواج سے پیدا ہوتے ہیں ان میں مسئلہ کے ہر پہلو پر گہری نظر، مکمل تحقیق اور اس کے ساتھ ابتلائے اور عوام کی سہولت کو سامنے رکھتے ہوئے فتویٰ صادر فرمانا آپ کا مخصوص طرز عمل تھا۔ آپ ہمیشہ یہ کوشش کرتے کہ معاملات میں جہاں تک اصول فقہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے عوام کو جو گنجائش یا سہولت دی جاسکتی ہے۔ وہ ضروری دی جائے۔ خصوصاً ان معاملات میں جن میں

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ ششم، ص 227،226۔

2۔ مولانا مفتی محمد شفیع "امداد الفتاویٰ" ادارہ اشرف العلوم کراچی، 28 اکتوبر 1951ء، جلد اول، مقدمہ (ب)۔

3۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 469۔

4۔ پروفیسر انوار اللہ، "حکیم الامت بحثیت فقیہ" خصوصی اشاعت ماہنامہ "الحسن"، جلد اول، ص 224،223۔

5۔ امداد الفتاویٰ، جلد اول، مقدمہ (الف)۔



ابتلاء اور اضطرار عام ہو۔ ایسے مہم جدید مسائل کو آپ نے بنام موادث الفتاویٰ کے نام سے شائع کیا۔ جو امداد الفتاویٰ کی جلد سوم کا ایک اہم حصہ ہیں۔ ان فتاویٰ پر ایک سرسری نظر ہی سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے۔ کہ حالات حاضرہ کے مسائل پر آپ کی نظر کس قدر گہری تھی۔ ان میں زیادہ فتاویٰ خرید و فروخت، اور تجارتی امور سے متعلق ہیں۔[1]

امداد الاحکام :

یہ ان فتاویٰ کا ضخیم مجموعہ ہے جو حکیم الامت حضرت تھانوی کی رہنمائی میں آپ کے بھانجے اور شاگرد مولانا ظفر احمد عثمانی نے تحریر فرمائے ان میں کچھ مفتی عبدالکریم صاحب گمتھلوی کے تحریر کردہ ہیں اور بعض فتاویٰ مولانا تھانوی نے بھی تحریر فرمائے ہیں۔ اس کتاب میں فتاویٰ کی تعداد، امداد الفتاویٰ سے کم ہے لیکن اس کی ضخامت اس کے قریب قریب ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دلائل کی تفصیل زیادہ ہے۔ یہ کتاب دارالعلوم، کراچی سے شائع ہو گئی ہے۔ مولانا تھانوی نے ان فتاویٰ پر اپنے اعتماد کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا۔ ''یہ فتاویٰ نہایت تحقیق سے لکھے گئے ہیں بحمد اللہ ہر ہر پہلو پر نظر کافی ہو جاتی ہے۔ اس میں اگرچہ سب مرے دیکھے ہوئے نہیں ہیں۔ مگر مجھے تقریباً ایسا ہی اطمینان ہے جیسا خود اپنے لکھے ہوئے فتاویٰ پر اس لئے اس کا نام امداد الاحکام ضمیمہ امداد الفتاویٰ تجویز کرتا ہوں۔[2]

ترجیح الراجح :

اگر کوئی شخص مولانا تھانوی کے کسی مسئلہ یا کسی مضمون کے متعلق کوئی شبہ پیش کرتا اور یہ ثابت ہو جاتا کہ اس مسئلہ میں یا مضمون میں کچھ تسامح ہو گیا ہے۔ تو آپ فوراً اس مسئلہ سے رجوع کر کے اسے ''ترجیح الراجح'' کے نام سے شائع فرما دیتے تھے۔ ''ترجیح الراجح'' انہیں رجوع کردہ مسائل کا مجموعہ ہے جو اب امداد الفتاویٰ کا ایک جز ہے''[3]۔

امداد المسائل :

یہ فتاویٰ مولانا تھانوی نے مولانا احمد حسن صاحب سنبھلی سے لکھوائے تھے۔ یہ فتاویٰ چھوٹے چھوٹے چار رجسٹروں میں دارالعلوم، کراچی کے شعبہ مجلس خیر میں محفوظ ہیں۔ ابھی تک طبع نہیں ہوئے۔ ان کی تمہید میں مولانا تھانوی نے فرمایا ہے کہ ''ان میں صرف پہلے مہینے کے فتاویٰ مجھے دکھائے گئے ہیں باقی میں یہ التزام نہیں ہے''[4]۔

1۔ ''امداد الفتاویٰ''، ادارہ اشرف العلوم، کراچی، طبع اول، ص بماہ شوال ۱۳۷۳ھ، جلد سوم، ص 88 تا 104۔

2۔ پروفیسر انوار اللہ، ''حکیم الامت بحیثیت فقیہ'' ماہنامہ ''الحسن'' لاہور کی خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 246۔

3۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحیٔ صاحب (مرتب)، ''تالیفات حکیم الامت'' مکتبہ دار العلوم، کراچی، طبع اول، رمضان المبارک، ۱۴۵۷ھ / ص 240.239۔

4۔ پروفیسر انوار اللہ، ''حکیم الامت بحیثیت فقیہ'' ماہنامہ ''الحسن'' لاہور کی خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 249۔



جمیل الفتاویٰ :

یہ ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو مولانا جمیل احمد تھانوی نے مولانا اشرف علی تھانوی کی زیر نگرانی لکھنے شروع کیے۔ ان کی طباعت نہیں ہو سکی۔ پروفیسر انوار اللہ نے لکھا ہے کہ یہ فتاویٰ مفتی جمیل احمد تھانوی کے پاس محفوظ ہیں۔ اب مفتی صاحب بھی وفات پا چکے ہیں۔ شاید ان کی وفات کے بعد کوئی صاحب ان کو شائع کرا کے ان کیلئے صدقہ جاریہ کا اہتمام کرنے کی سعادت حاصل کرے۔

دلائل القرآن علی مسائل النعمان :

مولانا تھانوی نے فقہی احکام اور خاص کر فقہ حنفی پر استدلالات قرآنیہ اور مواضع خلاف میں آئمہ کے جوابات پر ایک مفصل کتاب لکھنے کا ارادہ کیا تھا تا کہ یہ واضح ہو جائے کہ فقہ حنفی کی بنیاد قرآن کریم ہی ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس کتاب کا نام "دلائل القرآن علی مسائل النعمان" تجویز فرمایا۔ اول یہ خدمت مولانا مفتی محمد شفیع کو تفویض ہوئی۔ بعد ازاں اس کام کی اہمیت اور طوالت کے پیش نظر مولانا ظفر احمد عثمانی، مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی اور مولانا ادریس کاندھلوی کو بھی اس عملی کام میں شریک کر لیا۔ اس کی تصنیف جاری تھی کہ مولانا تھانوی کا مرض الموت شروع ہو گیا۔[1] اب مولانا تھانوی کے علاوہ اب یہ دیگر حضرات بھی دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں اور یہ کتاب ہنوز اشاعت کی منتظر ہے۔

الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد :

یہ 112 صفحات پر مشتمل ایک مختصر مگر انتہائی مفید اور علمی رسالہ ہے۔ مولانا اس رسالہ کے سبب تصنیف میں لکھتے ہیں۔ "اس کا مقصد بحث و مباحثہ نہیں ہے بلکہ مسئلہ تقلید والاجتہاد میں افراط و تفریط کی راہ سے ہٹ کر اعتدال کی نشاندہی ہے"[2]۔ اس رسالہ کے نام، ترتیب وغیرہ کے بارے میں مولانا کی یہ تصریح موجود ہے۔ "رسالہ ہذا مسمی بہ "اقتصاد فی التقلید والاجتھاد" مشتمل ہے ایک مقدمہ، سات مقاصد اور ایک خاتمہ پر[3]۔ "اس مقالہ میں اس رسالہ کو بنیادی ماخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے یہ رسالہ ادارہ اسلامیات، لاہور سے پہلی بار فروری 1985ء میں شائع ہوا۔ لاہور کے علاوہ دارالاشاعت، کراچی اور ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان سے بھی دستیاب ہے۔

1۔ پروفیسر انوار اللہ، حکیم الامت بحیثیت فقیہ، ماہنامہ "الحسن" لاہور، کی خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 248۔

2۔ الاقتصاد فی التقلید والاجتھاد، ص 4،3۔

3۔ ایضاً۔ ص 4۔



ثبات الستور لذوات الخدور :[1]

یہ رسالہ ایڈیٹر "الانصار"، "دیوبند"، ابوالقاسم کی درخواست پر لکھا گیا۔ موصوف نے 8 جون 1928ء کو مولانا اشرف علی تھانوی کی خدمت میں استفتاء ارسال کیا۔ جس میں پنجاب اور دیوبند میں مروجہ پردہ کی شرعی حیثیت پوچھی گئی گھروں میں خادم اور خادمہ سے متعلق پردہ کے احکام کی تفصیل کے علاوہ ایک سوال سیاہ فام بدصورت عورت کے چہرہ کھولنے کے متعلق بھی ہے۔ یہ کل سات سوالات ہیں۔[2] مولانا تھانوی نے اس سوالات کے جواب میں یہ رسالہ تصنیف فرمایا یہ رسالہ پچاس (۵۰) صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں ایک تتمہ اور ضمیمہ بھی شامل ہے۔ مولانا کی یہ تحریر "الانصار" دیوبند، کی 24 جون 1928ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ رسالہ 8 جون سے 24 جون کے درمیانی حصہ میں تحریر ہو چکا تھا۔ آغاز میں ایک بنیادی اور علمی امور پر مشتمل ایک مقدمہ ہے۔ جس کی بیشتر مباحث عربی میں ہیں۔ جو اردو ہے۔ وہ بھی خاصی دقیق ہے اور اسلوب خالصتاً علمی و تحقیقی ہے۔ جس کی وجہ سے ایک عام آدمی کیلئے اس رسالہ سے استفسار کرنا مشکل معلوم ہوتا تھا اسی بنا پر مولانا ظفر احمد عثمانی نے "القول المسور فی تسہیل ثبات الستور" کے نام سے اس رسالہ کی شرح فرمادی ہے۔ جو مولانا کے اصل متن کے ذیل میں حاشیہ کی طرز پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ یہ شرح بھی علمی رنگ لئے ہوئے ہے اور مقاصد شرح کما حقہ پورا کرتی ہے۔

القول الصواب فی تحقیق مسئلتہ الحجاب :

یہ رسالہ مولانا تھانوی نے ۱۳۲۲ھ 1904ء میں تحریر کیا۔[3] رسالہ "ثبات الستور لذوات الخدور" کے آخر میں اس رسالہ کا ذکر ہوا ہے۔ "اگر زیادہ بسط مطلوب ہو تو احقر کا رسالہ "القول الصواب فی تحقیق مسئلتہ الحجاب" اور "لطائف رشیدیہ"، مکتوبہ حضرت گنگوہی، مطبوعہ ساڈھورہ ۱۳۳۱ھ / 1912ء میں بالکل آخر مسئلہ اور رسالہ "قول الصواب" (جو نو تعلیم یافتگان کے مذاق کے موافق لکھا گیا ہے) ملاحظہ فرما لیا جاوے۔[4] اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ رسالہ اول مرتبہ 1912ء میں ساڈھورہ سے شائع ہوا۔ اس کے بعد مولانا زکی کیفی نے شوال ۱۳۶۳ھ / 1944ء میں مکتبہ اشرف العلوم، دیوبند، سہارنپور سے شائع کیا۔[5]

---

[1] یہاں مولانا کے دو اور رسائل "القول الصواب فی تحقیق مسئلتہ الحجاب" اور "القا السکینہ فی تحقیق ابداء الزینۃ" کا تعارف دیا جارہا ہے۔ یہ تینوں رسائل "مولانا زکی کیفی" نے 4631ھ / 1944ء اور ۱۳۶۵ھ / 1945ء میں مولانا مفتی شفیع کی زیر نگرانی مکتبہ اشرف العلوم، دیوبند سے شائع کئے۔ پاکستان میں مولانا کیفی کے صاحب زادوں (اشرف برادران، مولانا محمود اشرف عثمانی، مسعود اشرف عثمانی) نے اپنے ادارہ اسلامیات، لاہور سے شائع کیے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی کی تسہیلات اور مولانا حبیب الرحمٰن کیرانوی کی تحریر بھی شامل اشاعت ہے۔ اس سارے مجموعے کا نام "پردہ کے شرعی احکام" تجویز ہوا ہے۔

[2] پردہ کے شرعی احکام، ادارہ اسلامیات، لاہور، بار دوم، مارچ 1987ء، ص 8،7۔

[3] ایضاً۔ ص 80۔

[4] ایضاً۔ ص 33۔

[5] ایضاً۔ ص 55۔



اس میں قرآن کریم کی آیات اور احادیث نبوی نے صحابہ ﷺ کے زمانے میں پردہ کی صورت، ازدواج مطہرات کے لباس اور حجاب کی کیفیت اور موجودہ دور میں پردہ کو شرعی دلائل کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے مولانا نے اس رسالہ کو پانچ اجزاء میں تقسیم کیا ہے۔

اول۔ تمہید[1]۔

دوم۔ قرآن وحدیث سے پردہ کی صحیح دریافت[2]۔

سوم۔ تحقیق لباس ازدواج مطہرات وبنات مقدسات[3]۔

چہارم۔ اس زمانہ میں پردہ کی حد[4]۔

پنجم۔ مروجہ پردہ کی ابتداء وغیرہ[5]۔

اس رسالہ کے حواشی مولانا مفتی محمد شفیع کے تحریر کردہ ہیں

"القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزانیتہ"

یہ چودہ صفحات پر محیط ایک مختصر رسالہ ہے یہ ربیع الاول ۱۳۴۲ پر 1928ء میں تھانہ بھون میں تصنیف فرمایا[6]۔ اس رسالہ کو بھی مولانا زکی کیفی نے 1944ء میں دیوبند سے شائع فرمایا[7]۔ یہ رسالہ آیت حجاب **"لایبدین زینتھن الاما ظھر منھا"** ۔[8]۔ پر ایک علمی اشکال کا مفصل و تحقیقی جواب ہے "یعنی کیا چہرہ اور ہاتھوں کا عورتوں پر واجب ہے" اسلوب چونکہ انتہائی علمی ہے۔

اس لئے مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس رسالہ کی تسہیل بھی فرمائی ہے۔[9]۔ جو بعنوان **"الحصون الحصبینہ فی تسھل القاء السکینہ"** حضرت تھانوی کے اصل متن کے حاشیہ میں ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ یہ شرح بھی مولانا ظفر احمد عثمانی نے ربیع الاول ۱۳۱۷ھ / 1928ء بمقام تھانہ بھون مکمل فرمائی پردہ[10]۔ کے متعلق مولانا تھانوی

---

[1]۔ پردہ کے شرعی احکام ص 57، 58

[2]۔ یہ حصہ رسالہ کا ضخیم ترین حصہ ہے ص 59 تا 75

[3]۔ ایضاً ص 75، 76

[4]۔ ایضاً ص 77، 78

[5]۔ ایضاً ص 79، 80

[6]۔ ایضاً ص 95

[7]۔ ایضاً ص 4

[8]۔ سورۃ نور آیت 31۔

[9]۔ یہ تسہیل آپ نے مولوی محمد حسن صاحب مالک انوار المطابع لکھنؤ کی فرمائش پر کی (ایضاً ص 83)

[10]۔ ایضاً ص 94



کی تحقیق یہ ہے کہ پورہ جسم کے علاوہ چہرہ اور ہاتھوں کو چھپانا بھی جوان عورتوں پر واجب ہے جب کہ بوڑھی عورتوں کے لئے بھی سر کھولنا حرام ہے البتہ چہرہ اور ہاتھوں کا چھپانا مستحب ہے۔[1] مناسب ہوگا کہ یہاں پردہ کی اس بحث میں علامہ اقبال کے مضمون "قومی زندگی" کے ایک اقتباس پر تمام کیا جائے میاں اقبال نے پردہ کے متعلق وہی سوال اٹھایا ہے جس کی تفصیل مولانا تھانوی نے اپنے رسالہ "القول الصواب فی تحقیق مسئلتہ الحجاب" کے حصہ سوم میں بیان کی ہے مولانا تھانوی نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں اسی شرعی[1] پردہ کا رواج تھا جس کا ذکر قرآن کی ان آیات میں آیا ہے " **ولیضربن بخمرھن علی جیو بھن** "[2] "**اور ونساء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھن**"[3]

ازدواج مطہرات و بنات مقدسات اور مومنین کے گھروں میں اسی پردہ کا اہتمام کیا جاتا تھا اسی پردے کی شکل عالم اسلام میں مروج تھی مغربی تہذیب کے زیر اثر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا کہ ابتدائی زمانے اور دیگر اسلامی ملکوں میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی۔ جو آج کل ہندوستان میں ہے مولانا تھانوی کا رسالہ محولہ بالا اس اعتراض کا تحقیقی جواب ہے یہی سوال علامہ اقبال کے پیش نظر تھا چنانچہ آپ نے فرمایا۔

> "عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردہ کا سوال بھی غور طلب ہے کیونکہ کچھ عرصہ سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے۔[4] بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہو گئے ہیں اس دستور کے سخت مخالف ہیں اور اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی جو آجکل ہندوستان میں ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی اسی واسطے اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لئے نہایت مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔[5]

1۔ پردہ کے شرعی احکام ص 94۔

2۔ سورۃ نور آیت 31۔

3۔ سورۃ الاحزاب آیت 59۔

4۔ علامہ اقبال نے یہ مضمون "قومی زندگی" 1904ء میں تحریر فرمایا اور مولانا تھانوی نے بھی رسالہ 1904 میں تحریر کیا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس بحث سے ہر دو شخصیات متاثر ہوئیں اور اپنے اپنے مشرب و تحقیق کے مطابق اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی۔ یہاں یہ تقابل بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ اقبال نے پردہ کی وہ شکل عارضی طور بحال رکھی ہے۔ جس کو مولانا تھانوی نے مستقل طور پر قرآن و حدیث سے ثابت کیا ہے۔

5۔ قومی زندگی، مقالات اقبال ص 94۔



گویا علامہ اقبال نے اسلامی پردہ کی مروج صورت کو اخلاقی حالت سے مشروط کیا ہے لیکن یہاں یہ اصول بحث طلب ہے کہ پہلے یہ و ثابت کیا جائے کہ پردہ کی یہ شکل جس پر اعتراض ہے قرون اولیٰ کے زمانوں میں ناپید تھی اگر یہ ثابت ہو جاتا ہے تو شاید کوئی گنجائش نکل آئے لیکن امید واثق ہے کہ قرآن وحدیث سے ایسا ثابت کرنا ناممکن ہی ہوگا دوسری بات اسلامی ممالک کے حوالہ سے کی گئی ہے تو اس زمانے میں ایران اور افغانستان میں اس پردہ کی صورت ملاحظہ کی جاسکتی ہے پاکستان میں بھی بہت سے گھرانوں میں اس کا رواج دیکھنے میں آیا ہے ہاں آپ آزادی پردہ کے ضمن میں ترکی و مصر جیسے اسلامی ممالک کی شالیں دیں تو بات دوسری ہے۔

لہٰذا علامہ اقبال کا یہ فرمانا کہ اخلاقی حالت کی اصلاح وترقی کے بعد اس کا زور کم کیا جاسکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی تبادلہ خیالات حاصل ہو سکتی ہے مولانا تھانوی کے لئے ایک ناقابل قبول "اجتہاد" ہے اور صائب رائے وہی ہے جو مولانا نے ان رسائل میں بیان کی ہے پردہ اس بحث میں مولانا مفتی محمد شفیع نے بھی اپنی معروف تفسیر "معارف القران" میں مفصل بیان کیا ہے سورۃ نور اور احزاب کی مذکور آیات کے حصے ملاحظہ فرمائیے ہیں۔

المصالح العقلیہ فی الاحکام النقلیہ

یہ مولانا تھانوی کی بڑی معروف کتاب ہے جس کا موضوع "علم الکلام" ہے اس کتاب کے تین حصے ہیں جس میں نماز، روزہ، حج، زکوۃ ، خرید وفروخت، حدود قصاص، فرائض، عذاب قبر اور آخرت سے متعلق امور کو عقل کی رو سے ثابت کیا گیا۔

رسالہ رافع الضنک عن منافع البنک

اس رسالہ میں آپ نے "بنک اور سور" کے بارے میں بحث فرمائی ہے۔ یہ ایک مختصر رسالہ ہے جو ربیع الاول ۱۳۴۴ھ / 1925ء میں لکھا گیا اور اب امداد الفتاویٰ کا حصہ ہے یہ تحریر اس مسئلہ پر مولانا کی آخری تحقیق ہے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔

"یہ رسالہ بنک وغیرہ سے سود لینے کے مسئلہ میں میری آخری تحقیق ہے اگر کوئی تحریر میری اس کے خلاف دیکھی جاوے تو وہ سب اس سے منسوخ (یعنی رجوع) ہے۔[1]

---

[1] امداد الفتاویٰ جلد سوم، ص 114



مولانا نے رسالہ سے پہلے ایک استفتاء درج فرمایا ہے جس میں موضوع بحث کی نشاندھی کی گئی ہے۔

"سونگ بنک" بنگال بنک اور لندن بنک کہ جس کی شاخیں اکثر مقامات پر ہندوستان میں ہیں کہ جو خالص گورنمنٹ انگلشیہ کے سرمایہ سے ہیں اس میں روپیہ داخل کر کے اس کا سود لینا جائز ہے یا ناجائز گورنمنٹ انگلشیہ کو ملک ہندوستان میں کسی قسم کا قرضہ دینا اور اس کا سود لینا شرعاً جائز ہے یا نہیں آمدنی وقف کا ایسے بنکوں میں یا ایسے قرضوں میں صرف کر کے اس کا سود مصارف وقف میں صرف کرنا شرعاً جائز یا نہیں۔[1]

مولانا تھانوی نے اس سوال کے جواب میں اول سات مقدمات قائم کئے ہیں اس کے بعد ایک مبسوط جواب رقم فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے "سود لینے دینے کی یہ تمام صورتیں بالاجماع ناجائز ہیں۔[1]

کشف الدجے عن وجہ الربوا۔

یہ رسالہ عربی میں ہے اور 110 صفحات پر مشتمل ہے تاہم اردو ترجمہ کی سہولت بھی موجود ہے آخر میں دو صفحات کا "تتمۃ الکلام" بھی موجود ہے یہ رسالہ بھی امداد الفتاوٰی کی جلد سوم "کتاب الربوا" کا حصہ ہے یہ رسالہ آپ نے تھانہ بھون 24 ذی الحجہ ۱۳۴۷/1928 میں تحریر فرمایا۔ اس رسالہ کے موضوع اور سبب تصنیف کے بارے میں مولانا تھانوی فرماتے ہیں۔

"اس زمانہ میں ایک رسالہ صدارت عالیہ اور محکمہ شرعیہ دولت آصفیہ حیدر آباد دکن سے بعنوان استفتا شائع ہوا ہے۔ جس میں اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ربوا (سود) صرف بیع (خرید و فروخت) ہی میں متحقق ہوتا ہے قرض میں متحقق نہیں ہوتا (لہذا قرض میں نفع لینا جائز ہے وہ ربا نہیں) چونکہ اس رسالہ سے عوام اور بعض خواص کی بھی گمراہی کا اندیشہ تھا اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اس کا محض جواب دیا جائے۔ اور ان تلبیسات کا راز طشت از بام کیا جائے جن سے لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کی گئی ہے پس خدا کے بھروسہ پر ہم حقیقت ربا (سود) کو واضح کرنے کے لئے قلم اٹھاتے ہیں۔[3]

1۔ امداد الفتاوٰی جلد سوم کتاب الربوا ص 115۔

2۔ ایضاً ص 118۔

3۔ ایضاً ص 138۔



الصراح فی اجرۃ النکاح :

یہ رسالہ "اجرت نکاح خوانی" کی تحقیق ہے۔ تقریباً سات (۷) صفحات پر مشتمل ہے فتویٰ پر 21 محرم ۱۳۲۴ھ / 1906ء کی تاریخ لکھی ہوئی ہے۔[1] رسالہ کے آغاز میں رسالہ کی تصنیف و تحقیق کے بارے میں مولانا تھانوی خود فرماتے ہیں۔

"بہت روز سے میرے دل میں یہ خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آج کل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا۔ چونکہ اس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کے برابر ہو گیا۔ اس لئے بمناسبت مضمون "الحق الصراح فی اجرۃ النکاح" اس کا نام رکھ دینا مناسب معلوم ہوا۔ وجہ استفتاء کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا گیا تھا۔ اس لئے منیب کے صاحب زادے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ ان کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کی اس کی تحقیق کی"[2]۔

بہشتی زیور :

(۱۳۴۴ھ / 1925ء) یہ مولانا کی وہ معروف و مشہور کتاب ہے جس کو نقاد حضرات نے اسلامی معلومات کا انسائیکلوپیڈیا قرار دیا ہے۔[3] اور جس کا فیض عام ہر خاص و عام اور ہر نیک و بد کو یکساں پہنچا ہے۔[4] مولانا شبیر علی تھانوی نے اول مرتبہ 1925ء میں شائع کیا۔ بعد ازاں آج تک اس کے بیسیوں ایڈیشن نکل چکے ہیں اگرچہ اس کتاب کا مرکزی مضمون عورتوں کی عائلی و معاشرتی زندگی ہے۔ جیسا کہ آپ اس کتاب کے قدیم دیباچہ میں بالصراحت فرمایا ہے۔[5] لیکن مرد حضرات بھی اس کتاب سے برابر مستفید ہو سکتے ہیں۔ خاص طور پر اس کتاب کا وہ حصہ جو "بہشتی گوہر" کے نام سے مشہور ہے۔ کتاب کے گیارہ حصے ہیں۔ بہشتی گوہر کے علاوہ اب دس حصوں میں شائع ہو رہی ہے مذکورہ حصہ کو الگ کتاب کی شکل میں شائع کیا جاتا ہے۔

1۔ امداد الفتاویٰ، جلد دوم، کتاب النکاح، ص 229۔

2۔ ایضاً۔ ص 223۔

3۔ اکابرین تحریک پاکستان، ص 340۔

4۔ یہ مولانا کی اپنی وضاحت ہے کہ اس کتاب سے زندگی کے ہر شعبہ دار کو فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ فائدہ معاشی و دینی و اخلاقی امور میں براہ راست ہوا ہے۔ چنانچہ مولانا نے اپنے ملفوظات میں ایک طوائف، تمباکو فروش اور ایک طبیب کے واقعات نقل کئے ہیں۔ جنھوں نے اپنے مشرف و شعبہ میں اس کتاب سے بھرپور استفادہ کیا۔

5۔ بہشتی زیور، قدیم دیباچہ، ص 2۔



امداد الفتاویٰ :

یہ کتاب مولانا تھانوی کے فتاویٰ کا ضخیم ترین مجموعہ ہے اس کی چھ جلدیں ہیں اس کی پہلی اشاعت ربیع الاول ۱۳۲۷ھ / 1909ء میں مجتبائی دہلی سے شائع ہوئی۔ اس کے مقدمہ میں خود مولانا تھانوی نے اپنے فتاویٰ کے تین حصے قرار دیئے ہیں۔ پہلا حصہ مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند کے امر سے ان کی خدمت میں رہتے ہوئے لکھا گیا اور سب کا سب ان کی نظرو اصلاح اور تصدیق سے مزین ہوا۔ یہ زمانہ ۱۳۰۱ھ / 1883ء تک کا ہے۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو ۱۳۰۱ھ / 1883ء سے ۱۳۱۵ھ / 1897ء کے اوائل تک ہے۔ جو بزمانہ قیام کانپور لکھے گئے۔ تیسرا حصہ ۱۳۱۵ھ / 1897ء سے ۱۳۲۵ھ / 1907ء تک ہے۔ جس میں کثرت سے حضرت گنگوہی قدس سرہ سے مراجعت کا موقع ملا اور ان کی نظر و اصلاح شامل ہوئی"[1]۔ ان سب فتاویٰ کو ابواب فقہیہ پر مرتب کر کے شائع کیا گیا بعد میں امداد الفتاویٰ تتمات بھی اس میں شامل کئے گئے۔ یہ علم فقہ کا عظیم ذخیرہ ہے [2]۔ مولانا مفتی محمد شفیع جو خود بھی مفتی اعظم پاکستان رہے۔ اس مجموعہ فتاویٰ کو اس صدی کا مخصوص مجددانہ از کارنامہ قرار دیا ہے۔[3] انہوں نے ان فتاویٰ کی دس خصوصیات [4]۔ کا تذکرہ کیا ہے۔ جن کا خلاصہ یہ ہے۔

خصوصیات :

1- زیر نظر استفتاء میں فقہاء کے فتاویٰ سے اس کا صریح جزئیہ تلاش فرما کر جواب تحریر کرتے یہ کام بڑی محنت اور تحقیق پر مبنی ہوتا ہے۔

2- مسئلہ میں کوئی جزئیہ ہاتھ نہ آتا تو اصول و قواعد سے جواب تحریر فرماتے اور آخر میں عموماً تنبیہ فرمادیتے کہ جواب قواعد و اصول سے لکھا گیا ہے۔ اس لئے دوسرے علماء سے بھی مراجعت کر لی جائے۔ اگر وہ اختلاف فرمائیں تو مجھے بھی مطلع کر دیا جائے۔ یہاں یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ مولانا تحقیق و جستجو میں اختلاف کی راہیں کھلی رکھتے تھے۔ جو آپ کے علمی ظرف تحقیق و سعت کی دلیل ہے۔

3- فتاویٰ میں اساتذہ و اکابرین سے استفادہ کرتے، معاصرین کے علاوہ شاگردوں سے بھی مشورہ کرتے تھے۔ فرمایا کرتے کہ ہمیشہ علماء کے مشورے کا پابند رہنا۔ جس شخص کے ضابطہ کے بڑے نہ رہیں اپنے چھوٹوں سے مشورہ کا التزام کرے۔

4- اپنی ذات کے بارے میں ہمیشہ دوسروں کے فتویٰ پر عمل کرتے۔ اکثر مولانا مفتی محمد شفیع سے فتویٰ طلب کرتے۔

1۔ امداد الفتاویٰ، جلد اول، مقدمہ، (د)۔

2۔ پروفیسر انوار اللہ، "حکیم الامت بحیثیت فقیہ. ماہنامہ الحسن لاہور، خصوصی اشاعت، جلد اول، ص 244۔

3۔ امداد الفتاویٰ، جلد اول، مقدمہ (الف)۔

4۔ ایضاً۔ مقدمہ ص (ب، ج، د)۔



اور ان کی رائے پر ہی عمل کرتے۔

5- فتویٰ میں پوری کاوش و تحقیق کے باوجود کسی ممکنہ اعتراض کی صورت میں دوبارہ تحقیق فرماتے اور بوقت ضرورت رائے بدلنے میں کبھی عار محسوس نہ کرتے اور دوسری رائے کو رسالہ "النور" میں شائع فرمادیتے۔

6- نئے مسائل میں ہمیشہ آسان صورت پیدا کرنے کی سعی کرتے خاص طور پر ابتلاء و اضطرار کے وقت۔

الحیلتہ الناجزۃ للحیلتہ العاجزۃ :

یہ رسالہ مولانا تھانوی کی فکر اجتہاد کا شاہکار ہے۔ اس رسالہ کا تذکرہ اجتماعی اجتہاد کی بحث میں گذر چکا ہے۔ اس کی تاریخ تصنیف و تحقیق اور اسلوب و طرز بیان پر بھی ضروری گفتگو ہو چکی ہے۔ یہاں ان مباحث سے صرف نظر کرتے ہوئے رسالہ کی وجہ تصنیف اور مضامین پر بات ہوگی۔ مولانا نے اس رسالہ کا تذکرہ اپنے ملفوظات میں بھی کیا ہے ایک جگہ اس کی تدوین میں تاخیر پر اپنی تشویش کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ "مردوں کی غفلت اور ظلم سے عاجز آکر جو عورتیں کثرت سے مرتد ہو رہی ہیں اس کے متعلق ایک رسالہ ترتیب دیا ہے۔ جس کا نام "حیلہ ناجزۃ" ہے سال بھر سے زائد ہو گیا ہے آج تک تکمیل کو نہیں پہنچ سکا۔[1] دوسری جگہ آپ نے اس رسالہ کی وجہ تصنیف پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

> " ہر آئے دن ایک نیا فتنہ پیدا ہوتا ہے۔ اس وقت ایک بڑا فتنہ یہ پیدا ہوا ہے کہ خاوندوں کی زیادتی اور ظلم کے سبب عورتوں میں ارتداد شروع ہو گیا ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ قریب ہی زمانہ میں کئی ہزار عورتیں مرتد ہو چکیں بعض لوگ سوال کرتے ہیں کہ عورتوں کو جو مرد ستاتے ہیں اور ظلم کرتے ہیں یا مرد مجنون ہو گیا ہے۔ یا عنین ہے یا مفقود الخبر ہے۔ اس کے متعلق اسلام میں کیا احکام ہیں اور اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام میں ایسی حالت میں مرد سے عورت کی نجات کیلئے کوئی صورت نہیں کوئی امام ابو حنیفہ پر اعتراض کرتا ہے کہ ان کے مذہب میں ان مشکلات کا کوئی حل نہیں ہے ان ہی وجوہ سے ایک رسالہ مرتب کر رہا ہوں"[2]

مولانا تھانوی نے اس رسالہ کے آغاز میں بھی ایسی ہی وجوہات کا ذکر کیا ہے۔

1۔ الافاضات الیومیہ، حصہ چہارم، ص 330-

2۔ ایضاً۔ ص 374-



"ایک تو جواب دینا ہے اس اعتراض کا جو بعض واقعات سے متعلق ہے اور وہ واقعات عورتوں کی کلفت کے ہیں جن کا تعلق شوہر سے ہے۔ جس کے اسباب یہ ہیں۔ شوہر کا مفقود ہو جانا، شوہر کا مجنوں ہو جانا، شوہر کا عورت کے قابل نہ ہونا، شوہر کا باوجود وسعت کے بی بی کو خرچ نہ دینا و مثل ذلک"[1]۔

بعد ازاں مولانا تھانوی نے اعتراض مذکورہ کو نقل کیا ہے۔ "اور وہ اعتراض یہ ہے کہ اسلام نے بلاواسطہ قاضی شرعی کے جو کہ ہندوستان میں نایاب یا کمیاب ہے براہ راست ان مصائب سے عورتوں کو نجات دلانے کے لئے کوئی طریقہ نہیں بتلایا یا جس سے مجبور ہو کر اور پریشان ہو کر بہت عورتیں اسلام سے مرتد ہو رہی ہیں۔[2]۔

اسی زمانہ میں علامہ اقبال بھی اس مسئلہ کے بارے میں پریشان تھے۔ انہوں نے بھی اپنے خطبہ میں اپنے اضطراب کا اظہار کیا ہے۔

"جیسا کہ ہر شخص کو معلوم ہے اس قسم کی صورتیں ضرور پیش آچکی ہیں جن میں بعض غلط قسم کے خاوند سے چھٹکارہ حاصل کرنے کیلئے بیویوں کو مجبوراً ارتداد کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ اب اسلام ایسے تبلیغی مذہب کے مقاصد کیلئے اس سے زیادہ ناقابل برداشت امر اور کیا ہو سکتا ہے"[3]۔

یہ دیکھئے یہ مولانا تھانوی اور علامہ اقبال ہیں جو ایک ہی وقت میں ایک ہی مسئلہ پر ایک ہی انداز سے غور و فکر کر رہے ہیں۔ گویا مقاصد کے اعتبار سے ان حضرات میں اختلاف نہیں ہے ان کے حصول کیلئے طریقہ کار میں ایسا ممکن ہے۔

تصنیف رسالہ کی دوسری وجہ :

"اور دوسری وجہ تصنیف رسالہ کی رفع جہالت ہے کیونکہ جہالت کے سبب بعض مذہب مالکیہ کی آڑ میں تمام قیود و شرائط سے آزاد ہو کر بعض اوقات ایسی کاروائی کر گزرتے ہیں جو کسی مذہب میں بھی صحیح نہیں ہوتی اور مالکیہ کے مذہب سے عام طور پر کماحقہ واقفیت نہ ہونے کی سبب اکثر اہل علم کو بھی اس میں مغالطہ ہو جاتا ہے۔ حتی کہ بعض اسلامی ریاستوں میں تفریق بین الزوجین کے لئے ایسا ضابطہ جاری کیا گیا ہے جو شرائط ضروریہ فوت ہونے کے سبب کسی طرح بھی شریعت مقدمہ کی رو سے درست نہیں اس لئے سخت ضروری تھا کہ ان مسائل ضروریہ کے

1۔ الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ، ص 17۔

2۔ مولانا تھانوی یہاں یہ حواشی لکھتے ہیں کہ یہ بات واضح رہے کہ اس بے ہودہ کاروائی سے بھی شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوتا گو تجدید الاسلام و تجدید نکاح سے قبل موجودہ خاوند کیلئے ہم بستری وغیرہ حرام ہو جاتی ہے۔

3۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص 260۔



متعلق جس قدر شرائط ہوں ان سب کو تفصیل کے ساتھ جمع کر دیا جائے۔ تاکہ جو لوگ اس وسعت پر عمل کرنے پر مجبور ہوں جو مذہب مالکیہ نے مواقع مذکورہ بالا میں دی ہیں۔ وہ ان شرائط کا لحاظ رکھیں معصیت شدیدہ بلکہ تحلیل و تحریم یا تحریم حلال کا وبال عظیم بھگتنا پڑے گا۔ پس مسئلہ مفقود وغیرہ میں جو حضرات مذہب مالکیہ کو اختیار کریں ان کو لازم ہے کہ رسالہ ہذا کسی محقق عالم سے خوب سمجھ لیں اور اہل علم بھی اس کو بغور ملاحظہ فرمائیں"[1]۔

مضامین پر ایک نظر:

اس رسالہ میں مولانا تھانوی نے مظلوم و مجبور عورتوں کے لئے شرعی تجاویز کی نشاندہی کی ہے۔ اس رسالہ کی دو جز ہیں۔ جز اول ان عورتوں کیلئے ہے جن کا ابھی نکاح نہیں ہوا اور جز دوم میں ان عورتوں کیلئے آسانی پیدا کی گئی ہے جن کے نکاح ہو چکے ہیں۔ جز اول میں یہ آسانی "تفویض طلاق" بوقت نکاح "[2]۔ کے ذریعے ہوتی ہے۔ مولانا نے تفویض کی تین صورتیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ ناکح نکاح سے پہلے کابین نامہ لکھ دے کہ اگر میں نکاح کے بعد ان شرائط کی خلاف ورزی کروں تو مسماۃ مذکور کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ایک طلاق بائن سے نکاح سے الگ ہو جائے۔[3]۔ دوسری عین ایجاب و قبول کے وقت زبانی شرائط کا ذکر کرے۔ اور نکاح کو ان سے مشروط کر دے اس صورت میں ایجاب و قبول عورت کی جانب سے ہوگا۔[4]۔ تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ شوہر سے لکھوا لیا جائے۔ [5]۔ ان تینوں صورتوں میں مولانا نے پہلی اور دوسری کر ترجیح دی ہے۔[6]۔ بذریعہ تفویض عورت کو حق طلاق تو حاصل ہو گیا لیکن اس کے ساتھ ایک اندیشہ بھی پیدا ہو گیا کہ کہیں عورت اس حق کا ناجائز فائدہ نہ اٹھالے۔ مولانا نے اس خدشہ کا سدباب اس طرح کیا کہ "تفویض میں کوئی قید مناسب لگا دی جائے۔[7]۔ جس میں وہ خطرہ نہ رہے۔[8]۔

---

[1]۔ الحیلۃ الناجزۃ للحیلۃ العاجزۃ، ص20۔

[2]۔ اس قسم کا معاہدہ جس کے ذریعے طلاق کا حق عورت کو دے دیا جاتا ہے اور بوقت ضرورت اس سے کام لیا جا سکتا ہے۔ فقہ میں اختیار کو تفویض طلاق کہتے ہیں۔ (الحیلۃ الناجزۃ، ص155)۔

[3]۔ ایضاً۔ 24۔

[4]۔ ایضاً۔ ص25۔

[5]۔ ایضاً۔ ص26۔

[6]۔ ایضاً۔

[7]۔ مثلاً کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود، یا اس کا ولی یا وکیل ، قاضی، نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں معاوضہ، پر روپے وغیرہ سکہ رائج وقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے تکلیف شدید پہنچے گی۔ جس کو فلاں فلاں شخص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کر لیں۔ (اس جگہ مناسب ہے کم از کم دس آدمیوں کے نام طرفین سے متعین کر دیئے جائیں) تو اس کے بعد پھر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کر لی جاوے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے حق میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کر لیں کہ تکلیف شدیدہ ہے (الحیلۃ الناجزۃ، ص28.27)۔

[8]۔ ایضاً۔ ص27۔



"جزم دوم میں تفریق بین الزوجین بحکم حاکم" کی مختلف صورتوں مثلاً زوجہ عنین، زوجہ مجنون، زوجہ مفقود، زوجہ متعنت۔[1] زوجہ غائب غیر مفقود وغیرہ کا حل فقہ حنفی اور فقہ مالکی کے اصولوں پر بیان کیا گیا ہے۔ مختصر کہ مولانا تھانوی نے ایسی صورتوں میں جہاں بیوی کا اپنے خاوند کے ساتھ ساتھ رہنا دشوار ہو اسے اول خلع کے ساتھ علیحدگی حاصل کرنے کی ہدایت کی اور اگر خاوند اس صورت پر رضا مند نہ ہو تو عدالت کے ذریعے تنسیخ نکاح کی اجازت دے اس موقع پر حنفی فقہ نے خاوند کی اجازت کی جو پابندی عائد کی تھی اس کو دور کرنے کے لئے مولانا نے مالکی فقہ پر عمل کی اجازت دے کر اس دشواری کو آسان بنا دیا ہے۔[2]

رسالہ "الحیلتہ الناجزۃ اور تنسیخ نکاح کا ایکٹ 8، 1939ء

برصغیر میں حقوق نسواں کی تاریخ پر رسالہ الحیلہ ناجزۃ نے دور رس نتائج مرتب کئے یہ رسالہ اس مسئلہ میں قانون سازی کیلئے بنیادی اصولوں کی وضاحت کرتا ہے۔ اس لئے اس کو بنیاد بنا کر مسئلہ کی قانونی حیثیت کیلئے جدوجہد کا آغاز ہوا۔ ڈاکٹر خالد مسعود لکھتے ہیں۔

> "مولانا تھانوی کے اس رسالے کے بعد اس مسئلے پر بحث کا آغاز ہوا۔ برطانوی عدالتوں نے اس عرصہ میں اور بھی سخت موقف اختیار کیا۔ 1935ء کے ایک مقدمے میں وہ دلائل پیش کئے گئے جو مولانا تھانوی نے اس رسالہ میں دیئے تھے۔[3] لیکن جب تک قانون میں تبدیلی نہ ہوئی عدالتوں کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ حنفی فقہ میں کوئی تبدیلی قبول کرلیں۔ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے جمیعت العلماء ہند نے قانونی چارہ جوئی کا فیصلہ کیا۔ اور مجلس عاملہ کے رکن قاضی محمد احمد کاظمی۔ وکیل ہائی کورٹ، آلہ آباد نے 17 اپریل 1936ء کو اس موضوع پر مرکزی قانون ساز اسمبلی میں بل پیش کیا تین سال کی بحث کے بعد آخر کار یہ بل پاس ہو گیا۔"[4] اور تنسیخ نکاح کا ایکٹ نمبر 8، 1939ء، کہلایا۔[5]

1۔ متعنت فقہ کی ایک اصطلاح ہے جس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص قدرت کے باوجود اپنی بیوی کو حقوق نان ونفقہ وغیرہ ادا نہ کرے۔ (الحیلہ ناجزۃ، ص 77)۔

2۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 221۔

3۔ یہاں ڈاکٹر خالد مسعود نے مقدمہ "سردار محمد بنام مساۃ مریم بی بی، جالندھر 1935ء، بحوالہ آل انڈیا رپورٹ 1936، ص 666، کا حوالہ دیا ہے۔ (اقبال کا تصور اجتہاد، ص 221)۔

4۔ اس بل کی غیر مسلموں اور خاص طور پر ہندوؤں نے شدید مخالفت کی، اسمبلی کے اندر اور باہر بھی ہندو ممبران نے اس بات پر زور دیا کہ ہمیشہ سے مسلمانوں کے ہاں ارتداد تنسیخ نکاح کی بنیاد رہا ہے۔ اور حنفی فقہ بھی اسے تسلیم کرتی ہے۔ سندھ کے ایم ایل اے، لال چند ناؤل رائے اور پنجاب کے بھائی پریم نند نے بحث میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے (اقبال کا تصور اجتہاد، ص 222)۔ ہندوؤں کے علاوہ عیسائی مبلغین نے بھی فقہ حنفی کی ان پابندیوں سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کی تھی (اقبال کا تصور اجتہاد، حاشیہ، ص 210)۔

5۔ ایضاً۔ ص 222۔



اس قانون کی رو سے ایک طرف تو اب محض ارتداد فسخ نکاح کا سبب نہیں بن سکتا تھا۔ دوسری جانب مسلمان بیوی کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ وہ ان بہت سی صورتوں [1] میں جہاں اسے خاوند کے ہاتھوں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اب عدالت سے رجوع کر کے اپنے حقوق حاصل کر سکتی تھی۔ [2] ڈاکٹر خالد مسعود نے اس مسئلہ کی تحقیق میں بڑی فکر انگیز گفتگو فرمائی ہے تاہم ان کا یہ کہنا بجا نہ ہو گا کہ "اس کامیابی کا سہرا دراصل انہی (اقبال) کے سر ہے۔ [3] بقول ڈاکٹر صاحب اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مسئلہ کے حقائق کو معروضی طور پر پیش کرنے کا کام اقبال کا کارنامہ ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس امر میں بھی کوئی شک نہیں کہ مسئلہ کی حقیقت طبقہ نسواں پر اس کے دور رس نتائج کو جس طرح مولانا تھانوی نے محسوس کیا۔ ان سے پہلے کسی کی نظر اس طرف نہیں گئی۔

لہٰذا مولانا تھانوی نے مسلسل پانچ سال [4] کی محنت کے بعد وہ رسالہ "الحیلہ ناجزۃ" تحریر کیا جو اس قانونی سازی کی بنیاد بنا اس ساری ذہنی و عملی کاوشوں کو نظر میں رکھ کر کسی متوازن رائے کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یوں کہنا زیادہ مناسب ہو گا جس کام کا آغاز اقبال نے فکری و نظری طور پر کیا۔ یا اس کی ضرورت کا احساس دلایا وہ کام مولانا تھانوی نے عملی طور پر کر دکھایا۔ اور دراصل یہ کام اقبال کے کرنے کا تھا بھی نہیں انہوں نے ایک مصلح کے طور اس مسئلہ کی شدت کا احساس دلایا یہی ان کی خاص فکر کی عکاسی کرتا ہے یہ کام ایک ماہر فقہی کا تھا جس کے سزاوار مولانا اشرف علی تھانوی ہی تھے۔ لہٰذا جب اس امر میں اقبال کا نام لیا جائے گا۔ تو مولانا تھانوی کا تذکرہ بھی ضرور کیا جائے گا۔ اس سے اقبال کی فکری و علمی حیثیت میں کمی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ حقائق کے منشاء کے مطابق بات کو علمی انداز میں یوں کہنا چاہیے۔

المختارات فی مھمات التفریق والخیارات :

مذکورہ بالا مسائل خمسہ [5] کے علاوہ بھی تین صورتیں ایسی ہیں جن فسخ نکاح کی ضرورت پڑتی ہے اور قاضی نہ ہونے کی وجہ سے مشکلات پیش آتی ہیں۔ یہ حرمت مصاحرت، خیار بلوغ، خیار کفایت کے مسائل ہیں۔ مولانا نے اس رسالہ میں انہیں مسائل کا حل پیش کیا ہے یہ رسالہ تقریباً تقریباً بیس صفحات پر مشتمل ہے اور رسالہ "حیلہ الناجزۃ" کا تتمہ تصور کیا جاتا ہے۔

1۔ ان تمام صورتوں کا تفصیلی ذکر مولانا تھانوی نے اپنے رسالہ "الحیلہ ناجزہ" اور اس کے تتمہ اور ضمیمہ میں کیا ہے۔

2۔ اقبال کا تصور اجتہاد، ص 223۔

3۔ ایضاً۔

4۔ امداد الفتاویٰ، جلد اول، مقدمہ (ج)

5۔ زوجہ عنین، زوجہ مختون، زوجہ مفقود، زوجہ متعنت اور زوجہ غیر غائب مفقود۔



حکم الازدواج مع اختلاف دین الازدواج :

اس رسالہ کو "الحیلہ ناجزۃ" کے ضمیمہ کی حیثیت حاصل ہے چھ صفحات پر مشتمل مختصر رسالہ ہے دراصل یہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا فتوٰی ہے جو انہوں نے مولانا تھانوی کے ارشاد کے مطابق تحریر فرمایا۔ مولانا تھانوی نے اس کو ملاحظہ فرمایا اور مذکورہ بالا نام تجویز کیا۔[1]
یہ اس امر کی تحقیق ہے کہ "عورت کے مرتد ہونے سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے یا نہیں اور بعد تجدید اسلام دوسرے شخص سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں۔[2] مفتی محمد شفیع صاحب نے مفصل بحث کے بعد خلاصہ فتوٰی یوں بیان کیا ہے۔ "عورت بدستور سابق اسی خاوند کے قبضہ میں رہے گی کسی دوسرے شخص سے ہرگز نکاح جائز نہیں لیکن جب تک تجدید اسلام کر کے تجدید نکاح نہ کرے اس وقت تک اس کے ساتھ جماع اور دواعی جماع کر جائز نہ کیا جاوے گا۔[3] "

المرقومات للمطلوت :

یہ رسالہ "الحیلہ الناجزۃ" المختارات اور حکم ازدواج کا خلاصہ ہے۔[4] اس کا ذکر یہاں اس لئے ضروری سمجھا گیا کہ صاحب مذکورہ رسائل کو پڑھنے اور سمجھنے کی دقت برداشت نہیں کر سکتا۔ وہ اس رسالہ کو پڑھنے کے بعد متعدد رسائل کا مفاد حاصل کر سکتا ہے۔

رفاق المجتہدین للنظر فی وفاق المجتہدین :

یہ رسالہ "الحیلہ ناجزہ" کے آخر میں لف ہے 8 صفحات کا حامل ہے۔ اس میں رسالہ "حیلہ ناجزہ" پر بعض شبہات کا جواب دیا گیا ہے۔
یہ رسالہ مفتی عبدالکریم صاحب نے تحریر کیا اور مولانا تھانوی نے اس کا بغور مطالعہ کیا اور اس موضوع کی مناسبت سے کافی وافی قرار دیا نیز اس کو "امداد الاحکام" میں نقل کرنے کی ہدایت بھی فرمائی۔[5]
مولانا ڈاکٹر عبدالحئ عارف صاحب نے مولانا تھانوی کے چند اور فقہی رسائل کا تعارف پیش کیا ہے۔ جن میں **"اکمل الادیان فا اسھل اللسان، الفصل الموم فی الفص الموم، مساقی اہل الخلہ فی مسئال الطلہ، القول الادھلی فی وقف جامع دہلی، اعداد الجنتہ، التوفی عن الشبہ فی اعداد البدعتہ والسنت"**[6] وغیرہ۔

1۔ الحیلۃ الناجزۃ للحیلہ العاجزۃ، ص108
2۔ ایضاً۔
3۔ ایضاً۔ ص119۔
4۔ ایضاً۔ ص153۔
5۔ ایضاً۔ ص206۔
6۔ ان رسائل کے تعارف کیلئے ملاحظہ فرمائیں "تالیفات اشرفیہ" ص240۔



ان چند رسائل کا حوالہ، تذکرہ نمونے کے طور پر دینا مناسب خیال کیا ورنہ اصل حقیقت یہ ہے کہ اگر مولانا فتاویٰ (امداد الفتاویٰ) اٹھا کر دیکھیں تو یہ فتویٰ ہی الگ رسالہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مولانا کا ایک اسلوب یہ بھی رہا ہے کہ بعض تفصیل طلب مسائل کو دلائل و صراحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ اور اکثر اوقات تمہید میں ایک "مقدمہ" تحریر فرما دیتے ہیں جس میں مسئلہ زیر بحث کے متعلق تمام بنیادی مباحث کو بیان کیا جاتا ہے۔ جب یہ طول پکڑتی ہے تو اس کو ایک رسالہ کا نام دے دیتے ہیں۔ جلد سوم اور جلد ششم میں اس طرح کے نمونے اکثر ملتے ہیں۔ پس ان صفحات میں مولانا کے فتاویٰ و اجتہادات کا سرسری تعارف مقصود تھا ان پر تحقیق اور تفصیل نہ ان صفحات میں ممکن ہے اور نہ ہی یہ راقم کے بس کی بات ہے۔ آخر میں علامہ اقبال اور

حاصل بحث :

مولانا تھانوی کے افکار فقہ و اجتہاد کا نکات کی صورت میں مختصر جائزہ مرتب کیا جاتا ہے۔ کہ ایک نظر میں ہر دو حضرات کے نقطہ نگاہ سامنے آجائیں۔

1- دونوں فقہ و اجتہاد کی دائمی ضرورت و اہمیت کے قائل ہیں۔ علامہ اقبال نے اس کے لئے الاجتہاد، فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ جب کہ مولانا تھانوی نے بہ اعتبار عنوان کوئی جدت پیدا نہیں کی بلکہ روایتی فقہ و اجتہاد کے الفاظ ہی استعمال کئے ہیں۔ تاہم مولانا تھانوی کی فکر سے منسوب علماء نے بھی فقہ و اجتہاد کے لئے "تشکیل نو" کی ترکیب استعمال کی ہے۔ ان میں ایک معروف نام مولانا قاری محمد طیب صاحب سابقہ مہتمم دارالعلوم دیوبند ہیں۔

2- علامہ اقبال آزاد اجتہاد کے قائل ہیں۔ مجتہد کے مذکورہ شرائط و اوصاف کی قید کو پسند نہیں کرتے۔ جب کہ مولانا تھانوی ان شرائط کی سخت سے سخت پابندی چاہتے ہیں۔ وہ اس کے لئے ایک خاص اور منفرد اصطلاح "قوت اجتہادیہ" استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف وہی لوگ اجتہاد کر سکتے ہیں جن کو یہ قوت حاصل ہو۔

3- اقبال انفرادی یا شخصی اجتہاد کے قائل ہیں لیکن فی زمانہ اسلام کی جمہوری روح کی آبیاری کے لئے اجتماعی اجتہاد پر زور دیتے ہیں۔ مولانا تھانوی کا رحجان انفرادی اور شخصی اجتہاد کی طرف ہے لیکن بوقت ضرورت اجتماعی اجتہاد کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ جیسا کہ "الحیلۃ ناجزۃ" کے وقت کیا۔

4- علامہ اجتہاد کا حق پارلیمنٹ کو تفویض کرتے ہیں۔ اس بارے میں وہ علماء و غیر علماء کی تمیز نہیں کرتے۔ البتہ علامہ ارکان پارلیمنٹ کی علمی معیار کے پس منظران کی رہنمائی کیلئے علماء کی ایک مجلس کے قیام پر زور دیتے ہیں لیکن اس سلسلہ میں علماء کو ویٹو کا حق دینے سے اعراض کرتے ہیں۔ دوسری طرف مولانا تھانوی صرف ان علماء ہی کو یہ اختیار دیتے ہیں جن کو "قوت اجتہادیہ" حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ قوت ارکان اسمبلی کو حاصل ہو جاتی ہے تو وہ بھی اجتہاد کر سکتے ہیں۔

5- اقبال نے ترکوں کے اجتہادات سے جزوی اختلاف کیا ہے۔ مثلاً نماز، اذان وغیرہ کا ترکی زبان میں ادا کرنا اس سے اقبال اتفاق نہیں کرتے۔ تاہم وہ ترکوں کے نئے نئے تجربات کی بڑی تعریف کرتے ہیں۔ اور برصغیر کے مسلمانوں کو بھی ان کی تقلید کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال طلاق اور خلع جیسے امور میں مساوات مرد و زن کے قائل ہیں۔ خاص طور پر عائلی قوانین میں علامہ نے طلاق و خلع کی حد تک مرد و زن کی مساوات کو قائم کیا ہے۔ اس کے لئے انہوں نے تفویض طلاق کا بڑا ہی اہم اشارہ دیا ہے۔

6- اسلام نے وراثت میں لڑکی کا حصہ لڑکے کی نسبت نصف رکھا ہے جدید ترکوں نے قرآن کے اس قانون کے خلاف اجتہاد کیا کہ یہ حصہ برابر ہونا چاہیے علامہ نے ان کے اس استدلال کو رد کیا ہے۔

اذان، نماز اور وراثت کے بارے میں کوئی نئی بات کہنا مولانا تھانوی کے نزدیک بڑی بعید چیز ہے۔ اس مقام کے تجدد کا مولانا تھانوی کے ہاں کوئی امکان اور شائبہ تک نہیں ملتا۔ البتہ طلاق و خلع میں مولانا تھانوی بھی "مساوات مرد و زن" کے قائل ہیں۔ اس کیلئے آپ کی مساعی جمیلہ کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ مولانا نے رسالہ الحیلہ ناجزۃ کے جز اول میں تفویض طلاق کی تین صورتیں بیان کی ہیں جس سے عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ بعض حالات شدیدہ کے وقوع پر عورت مرد سے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ یہ ساری رعایت نکاح سے قبل ہے۔ نکاح کے بعد "تنسیخ نکاح کا مسئلہ جز دوم میں مفصل بیان ہوا ہے۔

7- اقبال فلسفی ہیں، شاعر ہیں، مصلح ہیں، مفسر ہیں، غرض اقبال کی مختلف جہتیں ہیں اقبال کی ان حیثیتوں پر بھرپور کام ہوا ہے لیکن اقبال کو کسی نے فقیہ یا مفتی کے طور پر پیش نہیں کیا۔ دوسری طرف مولانا تھانوی جہاں مفسر ہیں، محدث ہیں، مصلح ہیں وہاں اپنی طرز کے بڑے جدید فقیہ اور مفتی بھی ہیں۔ ابتداء ہی سے فن فتویٰ سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔

8- علامہ کے شعری مجموعات میں ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے زوال اور قحط الرجال کے زمانے میں وہ شخص تقلید کو جائز خیال کرتے تھے۔ لیکن عام خیال یہ ہے کہ 1918ء کے بعد انہوں نے اپنے ان خیالات سے رجوع کر لیا۔ جب انہوں نے "خطبہ الاجتہاد" لکھا خاص طور پر اس وقت، دوسری طرف مولانا تھانوی شخصی تقلید و اجتہاد کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ لیکن جامد تقلید کے وہ بھی قائل نہیں ہیں۔ گویا اقبال اور علامہ کے ان افکار میں جزوی اختلاف و اتحاد کی کیفیت ہے۔



افکار کا معروضی مطالعہ - خلاصہ

مولانا اشرف علی تھانوی اور ڈاکٹر محمد اقبال" برصغیر کی دو ایسی معروف شخصیات ہیں جن کے بارے میں عام پڑھے لکھے شخص کی رائے بھی یہ ہے کہ یہ دونوں مختلف نظریات و افکار رکھنے والے حضرات تھے۔ اس سے بھی بڑھ کر ایک طبقہ کا خیال یہ ہے کہ بعض دیگر علماء کی طرح مولانا تھانوی نے بھی اکثر امور میں اقبال اور قائداعظم کے ساتھ ساتھ تحریک و قیام پاکستان کی مخالفت کی یا کم از کم اس سلسلہ میں کوئی سرگرم کردار ادا نہیں کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات قدیم و جدید ہونے کے باوجود اپنے افکار و نظریات میں ایک دوسرے کے بہت قریب نظر آتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کر بعض امور میں مولانا تھانوی کو علامہ اقبال پر سبقت حاصل رہی تحریک پاکستان میں اس طرح کی کئی مثالیں مل جاتی ہیں۔ جب کہ اقبال اپنے فکر و فن کے ارتقاء کا ایک طویل سفر طے کرنے کے بعد وہاں پہنچتے ہیں جہاں مولانا اپنی دینی و سیاسی بصیرت کی بدولت پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ تحریک پاکستان اور باب التصوف کے مباحث ہیں۔ یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ یہ مقالہ "علامہ اقبال اور مولانا اشرف علی تھانوی، افکار کا تقابلی مطالعہ" حالات زندگی کے علاوہ تعلیم، تصوف، سیاسیات، شعر و ادب اور فقہ و اجتہاد کے ابواب پر مشتمل ہے۔ تمام ابوب میں حتی الامکان تفصیلات کے اجماع و تقابل کی سعی کی گئی ہے۔ اگرچہ مضامین و مباحث کے آواخر میں ان کا خلاصہ اور نتائج بیان کر دیئے گئے۔ اس کے باوجود رسماً ان تمام مباحث کا اعادہ کیا جاتا ہے تاکہ ایک ہی جگہ اور ایک ہی نظر میں افکار کا سرسری طور پر جائزہ ممکن ہو سکے۔

اقبال 7 نومبر 1877ء کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے اور 21 اپریل 1938ء کو لاہور میں فوت ہوئے اور بادشاہی مسجد لاہور میں دفن ہوئے۔ مولانا تھانوی 1863ء میں پیدا ہوئے اور 14 نومبر 1943ء کو وفات پا گئے اور تھانہ بھون کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ یوں مولانا تھانوی علامہ اقبال سے 14 سال پہلے پیدا ہوئے اور 5 سال بعد فوت ہوئے۔

تعلیم :

علامہ اقبال کے نزدیک ایک ایسا مسئلہ ہے جو تن سے من کی دنیا تک محیط ہے۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں تعلیم کی غایت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کیلئے تیار کرنا ہے اور اس غرض کے لئے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح معاشرہ کی تخلیق کر سکیں۔ آپ کے نزدیک تعلیم محض معلومات کا نام نہیں ہے بلکہ یہ زندگی اور خودی کی حفاظت کا باعث ہے۔ مختصر یہ کہ علامہ کے نزدیک تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے اچھے شہری پیدا کئے جائے اور اچھا شہری وہ ہے جو اچھا مسلمان ہے۔ مولانا تھانوی کی تعلیم و تربیت کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ اچھے انسان اور اچھے آدمی پیدا کئے جائیں۔ انہوں نے اپنے مواعظ و ملفوظات میں بارہا فرمایا کہ "میرے ہاں آدمیت کی تعلیم ہوتی ہے" چنانچہ آپ نے صاف لکھا ہے۔ "شاہ صاحب بننا، بزرگ بننا، قطب بننا آسان ہے لیکن انسان بننا مشکل ہے مقاصد تعلیم کے اعتبار سے علامہ اقبال اور مولانا تھانوی میں مکمل اتفاق پایا جاتا ہے۔

ہر دو مفکرین جدید تعلیم کے بھی حامی ہیں لیکن اس ضمن میں کچھ شرائط و قیود کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً علامہ اقبال ایسی جدید مغربی اور

انگریزی تعلیم کے سخت مخالف ہیں جس میں دین کا عنصر نہ ہو گویا آپ مغربی طرز کی سیکولر تعلیم کے خلاف ہیں اور اس کو دین و مروت کے خلاف سازش سے تعبیر کرتے ہیں جس کے نتیجے میں الحاد چلا آتا ہے اور عقائد کا شیشہ پاش پاش ہو جاتا ہے۔ دراصل علامہ اقبال قدیم و جدید علوم پر مشتمل نصاب تعلیم کے حامی تھے۔ اس مقصد کیلئے انہوں نے ایک مرکزی مثالی دارالعلوم کے قیام کی تجویز پیش کی۔ انہوں نے علی گڑھ میں دیوبند اور ندوہ کے بہترین مواد کو بر سر کار لانے کا مشورہ بھی دیا۔

اول مرتبہ 1910ء میں اور دوسری 1924ء میں ادھر مولانا تھانوی کو انگریزی زبان سیکھنے پر تو کوئی اعتراض نہ تھا بلکہ وہ اکابرین کی طرح بطور زبان اس کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ جو انگریزی اور مغربی علوم آتے ہیں ان پر سخت معترض ہیں کہتے ہیں کہ انگریزی کی بدولت آدمیت بھی جاتی رہی، حیوانیت کا غلبہ ہو رہا ہے اور دین بھی مکمل برباد ہو جاتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جو اقبال مرحوم کے بارے میں قبل ازیں عرض کی جا چکی ہے کہ "کلیسا کا نظام تعلیم ہمارے دین و ملت کے خلاف ایک سازش ہے۔"

تعلیم نسواں:

علامہ اقبال عورت کو تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں اور اس کی تعلیم کو سب سے زیادہ ضروری سمجھتے ہیں۔ آپ کا یہ فرمان قابل ذکر ہے کہ "مرد کی تعلیم صرف ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کی تعلیم حقیقت میں تمام خاندان کی تعلیم ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل ہو۔ اس بارے میں اہم ترین سوال یہ ہے کہ وہ عورت کو کس قسم کی تعلیم دینا چاہتے تھے؟ جاننا چاہیے کہ ان کے نزدیک مرد و عورت کا دائرہ کار جدا جدا ہے۔ اس لئے ان کی تعلیم بھی اسی مناسبت سے ہونی چاہیے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا اولین فرض "امومت" ہے پس انہیں ایسی تعلیم دینی چاہیے جس سے وہ اپنے فرائض احسن طریقے سے ادا کر سکیں۔ اس مقصد کے حصول کیلئے وہ عورتوں کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور حفظ صحت کے علوم پڑھانا چاہتے ہیں۔ وہ کسی بھی ایسے مضمون کے حق میں نہیں جس سے عورت کی نسائیت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

مولانا تھانوی بھی عورتوں کی تعلیم و تربیت کے بارے میں بڑے متفکر رہتے تھے جیسا کہ انہوں نے "بہشتی زیور" کے دیباچہ میں اس کی ضرورت کو واضح کیا ہے۔ آپ عورتوں کو جدید علوم و فنون کی تعلیم نہیں دینا چاہتے وہ بھی علامہ اقبال کی طرح ان کو دینی تعلیم دینا چاہتے ہیں۔ آپ نے اس کے ساتھ خاص طور پر ان کی معاشرت اور معیشت تک کی تعلیم و تربیت کی طرف بھرپور توجہ فرمائی ہے۔ اس مقصد کے انہوں نے "بہشتی زیور" کے علاوہ "اصلاح النساء" جیسی متعدد کتب رقم فرمائی ہیں۔

علامہ اقبال اور مولانا تھانوی دونوں عورتوں کی مخلوط تعلیم کے خلاف تھے۔ وہ عورت کی تعلیم کے ساتھ پردہ کا اہتمام بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ یہ حضرات پردہ کو تعلیم کی راہ میں رکاوٹ تصور نہیں کرتے بلکہ مولانا تھانوی کا خیال تو یہ ہے کہ پردہ تعلیم اور مشاغل تعلیم کا معاون و مددگار ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں خواتین کی آزاد یونیورسٹی کے قیام پر زور دیا ہے۔ سرکاری اور نجی تعلیم گاہوں میں پردہ وغیرہ کا اہتمام نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے اپنی بچی (منیرہ) کی تعلیم کا انتظام اپنے گھر پر کیا۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت کی تعلیم کو اشد ضروری خیال کرتے تھے لیکن اس کی نسوانیت کو بھی کسی قیمت پر خطرے میں ڈالنا نہیں چاہتے تھے۔

علامہ اقبال دور جدید کے تقاضوں کے پیش نظر صنعت و حرفت کی تعلیم پر بھی بڑا زور دیا ہے۔ لیکن اس کی کامیابی کو اخلاقیات کے قیام اور وجود سے مشروط قرار دیا ہے۔ وہ کسی صنعت و کارخانے کی کامیابی کیلئے اعتماد باہمی، دیانتداری، پابندی اوقات اور تعاون کے اصولوں کو ضروری خیال کرتے تھے۔ مولانا تھانوی کے نظریہ تعلیم کا بھی ایک پہلو یہ ہے کہ اخلاقیات کی تعمیر و ترقی پر زور دیا جائے۔ وہ فرماتے ہیں "میرے یہاں پڑھانے لکھانے کا روایتی انداز میں اتنا اہتمام نہیں ہے جس قدر تہذیب، اخلاق اور دیانت کا آپ کا یہ قول تو مشہور ہے کہ

"میرے ہاں سب تعلیموں میں مقدم آدمیت اور انسانیت کی تعلیم ہے"۔

تصوف :

فلاسفہ اسلام کا بہت الجھا ہوا مسئلہ ہے۔ علامہ اقبال کے بارے میں بھی یہ بحث بہت مشہور ہے کہ وہ تصوف کے مخالف تھے۔ لیکن حقیقت یہاں بھی اس کے برعکس ہے۔ اقبال کا خاندان صوفیوں کا خاندان تھا۔ ان کے والد ایک صاحب کشف بزرگ تھے۔ وہ ابن عربی کے تصوف سے بہت متاثر تھے یہی وجہ ہے کہ ان کے گھر میں ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم کا درس ہوتا تھا۔ تصوف کے باب میں اقبال کے ہاں ایک لمبا ارتقاء ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اقبال اصل اسلامی شرعی تصوف کے کبھی مخالف نہیں رہے۔ البتہ انہوں نے ایسے تصوف سے رجوع اور بیزاری کا اظہار کیا جو جمود اور بے عملی کی تعلیم دیتا ہے۔ آپ عجمی تصوف کے خلاف تھے اور اس کا پہلا اظہار آپ نے 1915ء میں "اسرار خودی" کی تصنیف کے دوران کیا۔ جب آپ نے افلاطون اور حافظ شیرازی کے افکار کو مسلک گوسفندی سے تعبیر کیا اور ان کے افکار پر برملا اظہار خیال فرمایا۔ حافظ شیرازی پر آپ نے 35 اشعار لکھے۔ جو بہت تندو تیز تنقید پر مشتمل تھے۔ اسی کے ردعمل میں خواجہ حسن نظامی وغیرہ نے آپ کے خلاف تصوف مخالف ہونے کا پراپیگنڈہ کیا۔ جس کے جواب میں آپ نے متعدد مضامین لکھے جن میں اسلامی تصوف اور عجمی تصوف کے فرق کو واضح کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اثرات کا جائزہ بھی لیا ہے۔ اس زمانے میں آپ نے جس قدر خطوط لکھے ہیں ان میں بھی یہ بحث اٹھائی ہے۔ اور یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ وہ اصل اسلامی تصوف کے خلاف نہیں ہیں۔ اصل میں اقبال ایسے تصوف کے قائل تھے جو شریعت کے تابع ہو۔ علامہ اقبال اور مولانا تھانوی کا پسندیدہ تصوف وہی ہے جس کو قرآن نے تقویٰ کہا ہے۔ گویا ان حضرات کے نزدیک شریعت و طریقت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ طریقت شریعت کا ایک جز ہے۔ مولانا تھانوی اور علامہ اقبال باقاعدہ سلسلوں سے بیعت تھے۔ معجزات و کرامات کے قائل تھے۔ لیکن ان چیزوں کو تصوف کیلئے ضروری خیال نہیں کرتے تھے۔ زہد و فقر بھی ان کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ عشق و محبت کے باب میں بھی ان حضرات نے ایک دوسرے کے افکار و خیالات کی ترجمانی کی ہے۔

مسئلہ وحدۃ الوجود میں حسن نظامی کو خاص طور پر یہ لکھا کہ وہ اس مسئلہ میں مولانا اشرف علی تھانوی کے مقلد ہیں نیز علامہ نے وحدۃ الوجود کی شرح اور تفہیم کے لئے خواجہ صاحب کو "مثنوی مولوی معنوی" کی شرح "کلید مثنوی" پڑھنے کا مشورہ بھی دیا۔ مولانا روم کے بارے میں تو ان دونوں حضرات کی عقیدت و استفادہ بہت معروف چیز ہے۔ اقبال مولانا رومی کو "پیررومی" اور "مرشد رومی" جیسے القابات سے یاد کرتے ہیں۔ دوسری طرف مولانا تھانوی کو "کلید مثنوی" کی وجہ سے مطالعہ رومی میں بڑا اہم مقام حاصل ہے۔ کلید مثنوی، "مثنوی روم" کی بڑی مفصل اور منفرد شرح ہے۔

تصوف کے ضمن ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے۔ وہ یہ کہ علامہ اقبال نے ابن عربی، حافظ اور حلاج کے بارے میں جن افکار کا اظہار کیا ہے۔ مولانا تھانوی ان سے نہ صرف اختلاف کرتے ہیں بلکہ علامہ نے ان صوفیاء پر جو اعتراض کئے ہیں۔ ان کا جواب بھی دیا ہے۔ خاص طور پر حافظ شیرازی کے بارے میں ان کا اختلاف بہت واضح اور کھلا ہوا ہے۔ مولانا تھانوی نے "عرفان حافظ" کے نام سے "دیوان حافظ" کی نہایت عمدہ اور فلسفیانہ شرح فرمائی ہے۔ ابن عربی پر بھی مولانا تھانوی نے "التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی" کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ اسی طرح مولانا ظفر احمد عثمانی سے حلاج پر ایک رسالہ "القول المنصور فی ابن المنصور" تحریر کروایا جس میں ان کے نعرہ انا الحق کی تاویل کی گئی ہے۔ علامہ اقبال نے حلاج کے بارے میں متضاد آراء کا اظہار کیا ہے۔ آپ اسے ان کا تجربہ اور فکری ارتقاء بھی کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ بعد ازاں جاوید نامہ میں انہوں نے ان کے مخصوص نعرہ کی وہ ہی تاویل کی ہے جو مولانا تھانوی نے اپنے ملفوظات میں اختیار کی ہے۔

سیاست و جمہوریت :

سیاست میں سب سے مقدم امر یہ ہے کہ مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے نظریات "سیاست و حکومت" اسلامی اصولوں پر مبنی تھے۔ یہ حضرات موجودہ طرز حکومت "جمہوریت" سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ مولانا تھانوی تو تمام برائیوں کی جڑ ہی جمہوریت کو قرار دیتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے اشعار خاص طور پر ضرب کلیم میں جمہوریت پر سخت تنقید کی ہے۔ لیکن مجبوری کے عالم میں عبوری طور پر قبول کیا ہے۔ 1929ء میں علی گڑھ یونیورسٹی کے طلباء کو خطاب کرتے ہوئے آپ نے آخری بار جمہوریت کے بارے میں اپنی ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا اور اسے ایک ناگزیر ضرورت کے طور پر بادل ناخواستہ قبول کیا۔ بہرحال یہ امر کوئی راز کی بات نہیں ہے کہ اقبال سیاست کو دین سے جدا نہیں کرنا چاہتے تھے۔ نیز اس کو دین کے تابع رکھنا چاہتے تھے ورنہ یہ چنگیزی کے سوا کچھ نہیں۔

علامہ اقبال اور مولانا تھانوی اس امر میں بھی متفق ہیں کہ طلباء کو سیاست میں شرکت نہیں کرنا چاہیے مولانا تھانوی تو ان اساتذہ اور علماء کو بھی سیاست میں شریک ہونے سے منع کرتے ہیں۔ بستر مرگ پر آپ نے جو آخری تقریر فرمائی اس میں دارالعلوم دیوبند کے حوالہ سے طلباء و علماء کو سیاست سے باز رہنے کی تلقین کی۔

تحریک پاکستان کی بنیاد "دو قومی" نظریہ پر رکھی گئی۔ ہر دینی و سیاسی فکر دو قومی نظریہ پر منتج ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ علامہ اقبال ابتداء دو قومی نظریہ کی بجائے متحدہ قومیت کے حامی تھے۔ آپ کے اپنے بیان کے مطابق وہ ہندوستان میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے متحدہ قومیت کا خواب دیکھا۔ "بانگ درا" کی ابتدائی نظمیں بھی آپ کی اس تمنا کا اظہار کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ "صدائے درد" تصویر درد، ترانہ ہندی، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور نیا شوالہ جیسی نظمیں متحدہ قومیت کے احساسات پر مبنی ہیں بعدازاں آپ نے متحدہ قومیت کے اس خیال سے رجوع کر لیا لیکن اشتراک عمل کی بنیاد پر 1927ء تک آپ کی تقریروں میں ہندو مسلم اتحاد کا تذکرہ ملتا ہے۔

دوسری طرف مولانا تھانوی ہیں جنہوں نے روز اول ہی سے "دو قومی نظریہ" کی بات اور حمایت کی ہے اور ایک لمحہ کیلئے ہندو مسلم اتحاد کی بات نہیں کی۔ اسی طرح آپ نے کانگرس سے کسی طور پر اتحاد کے قائل نہ تھے لیکن اقبال نے ایک موقع پر فرمایا تھا کہ کانگرس کامل آزادی کی بات کرے تو اس سے اتحاد ہو سکتا ہے اس مقام پر مولانا تھانوی کی سیاست فہمی کی داد دینا پڑتی ہے جب علامہ اقبال اور قائداعظم جیسے سیاست دان گاندھی اور کانگرس کے فریب اتحاد میں مبتلا تھے تو مولانا تھانوی کانگرس اور گاندھی کے فریب کا پردہ چاک کر رہے تھے اور ان پر اپنے غیض و غضب کا اظہار کر رہے تھے مولانا تھانوی نے تحریک خلافت، تحریک ہجرت اور موالات کی بھی اسی لئے مخالفت کی تھی کہ ان تحریکوں کے پس پردہ گاندھی کی مکارانہ سیاست کار فرما تھی۔

قائداعظم اور مسلم لیگ :

مولانا تھانوی "مسلم لیگ" کو خالص مسلمانوں کی جماعت خیال کرتے تھے۔ آپ نے مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ پورے اطمینان اور توکل کے ساتھ مسلم لیگ میں شامل ہو جائیں۔ آپ نے کانگرس کے مقابلہ میں مسلم لیگ کی حمایت اور شمولیت کے بارے میں رسائل لکھے اور فتاویٰ شائع کیے۔ تھانہ بھون میں مسلم لیگ کے جلسے کرائے آپ کو مسلم لیگ کے اجلاس میں شرکت کی دعوت آئی تو آپ نے اپنے نمائندے بھیجے۔ مولانا تھانوی نے قصبہ و دیہات کی سطح پر مسلم لیگ کو منظم کرنے اور ایک عوامی جماعت بنانے کیلئے اپنا دینی اثر و رسوخ استعمال کیا۔ علامہ اقبال نے اپنی آخری عمر میں قائداعظم کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرائی کہ مسلم لیگ کو خواص کی جماعت کی بجائے عوام کی جماعت بنایا جائے۔

غرض انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ ماننا ضروری ہو جاتا ہے کہ مولانا تھانوی نے تحریک پاکستان میں کسی بھی مسلم رہنما سے بڑھ کر کام کیا۔ اور اس سارے سفر میں کوئی ایک موڑ بھی ایسا نہیں آیا جب آپ نے اپنا راستہ تبدیل کرنے کی ضرورت محسوس کی ہو۔ طبقہ علماء میں یہ بصیرت اور استقلال بہت کم لوگوں کو نصیب ہوا ہے۔

علامہ اقبال نے 1930ء میں تصور پاکستان پیش کیا۔ اسی طرح کا خیال اور "خاکہ" جس میں پاکستان کا نام مذکور نہیں تھا بلکہ ایک اسلامی ریاست کے حوالہ سے، مولانا تھانوی نے 1928ء میں پیش کیا۔ الغرض آپ آخری وقت تک پاکستان کے قیام اور مسلمانوں کی فلاح کا کام کرتے رہے۔ مسلم لیگ نے آپ کی وفات پر ایک تعزیتی جلسہ کیا اور آپ کی خدمات کو خراج تحسین پیش کیا۔

شعروادب :

مولانا اشرف علی تھانوی عرف عام میں "شاعر نہ تھے جب کہ سب جانتے ہیں کہ علامہ اقبال نہ صرف "شاعر مشرق تھے بلکہ عالمی حیثیت کے شاعر و ادیب تھے۔ مولانا تھانوی مشاعرہ کے شاعر نہ تھے لیکن شعر کا عمدہ ذوق رکھتے تھے اور بے ساختہ شعر کہہ سکتے تھے 18 سال کی عمر میں فارسی میں مثنوی "زیروبم" تصنیف کی یہ آپ کی پہلی و آخری شعری تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ کچھ غزلیں اور متفرق اشعار ملتے ہیں۔ لیکن آپ کی شہرت ایک شاعر کے طور پر نہ تھی البتہ آپ کے شعری ذوق کے اثرات آپ کے شاگردوں پر بہت نمایاں تھے ان میں سے کئی حضرات سکہ بند شاعر گزرے ہیں۔ جس میں خواجہ عزیز الحسن، ڈاکٹر مولانا عبدالحئی عارف، اور محمد زکی کیفی جیسے پختہ ذوق کے شاعر شامل ہیں۔

شعر و ادب کے بنیادی نظریات میں علامہ اقبال اور مولانا تھانوی متفق ہیں۔ مثلاً دونوں "فن برائے فن کی بجائے" "فن برائے زندگی" یا "فن برائے اصلاح" کے قائل تھے۔ دونوں شعر کی افادیت اور اہمیت کے قائل تھے۔ دونوں شعر کی تاثیر پر کامل یقین رکھتے تھے اور اسے قومی و اصلاحی مقاصد کے حصول کے لئے موثر خیال کرتے تھے۔ مولانا تھانوی نے اپنے ملفوظات میں کثرت سے مولانا رومی، حافظ شیرازی، مولانا جامی وغیرہ کے اشعار سے استفادہ کیا ہے۔

دونوں مولانا جلال الدین رومی کے "فکر و فن" سے متاثر تھے۔ علامہ نے اپنے افکار کی تشکیل میں رومی کی فکر سے سب سے زیادہ اخذ کیا ہے۔ مولانا تھانوی نے مولانا رومی کی "مثنوی مولوی معنوی" کی شرح لکھی جو "کلیم مثنوی" کے نام سے 23 جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ اس شرح کی بنیاد پر مولانا تھانوی کا مقام "مطالعہ رومی" میں بہت بلند ہو گیا ہے۔ علامہ نے رومی پر کوئی مستقل کتاب تو نہیں لکھی البتہ مولانا رومی کی فکر کی جو شروح انہوں نے اپنی شعری ماخذ میں کی ہیں اگر ان کو مرتب کیا جائے تو ایک مختصر سی شرح سامنے آتی ہے۔ اس شعبہ میں مولانا تھانوی کو اقبال پر فکری، عملی فوقیت حاصل ہے۔ یا یوں کہیے علامہ نے مولانا رومی پر جو شذرات رقم فرمائے ہیں مولانا نے ان کی شرح فرمائی ہے۔ کیونکہ دونوں کے افکار ایک دوسرے پر منطبق ہوتے ہیں۔

البتہ "حافظ شیرازی" جو فارسی غزل کے نمائندہ شاعر ہیں کے بارے میں مولانا تھانوی اور علامہ اقبال کے درمیان اختلاف موجود رہا ہے۔ اور وہ اس حد تک کے علامہ نے اسرار خودی میں حافظ پر جو اعتراضات صادر فرمائے تھے۔ مولانا نے اپنی کتاب "عرفان حافظ" میں ان کو رد کیا ہے۔ علماء و مشائخ کی اکثریت نے مولانا تھانوی کے موقف کو زیادہ پسند کیا ہے۔

فقہ و اجتہاد :

دونوں فقہ و اجتہاد کی دائمی ضرورت و اہمیت کے قائل ہیں بلکہ اسے اسلام کی بقاء و ترقی کیلئے ضروری قرار دیتے ہیں۔ مولانا تھانوی اجتہاد کے ساتھ ساتھ تقلید کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ عام حالات میں اقبال تقلید کی مذمت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں خاص طور پر

زوال اور قحط الرجال کے زمانہ میں وہ شخصی تقلید کو جائز اور امت کی شیرازہ بندی کیلئے ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر ایک دوسرے زاویہ سے دیکھا جائے تو اقبال نے کبھی بھی تقلید کی مخالفت نہیں کی جب وہ اجتہاد پر استقدر زور دیتے ہیں تو تقلید کے کیونکر مخالف ہو سکتے بات یہ ہے کہ وہ مجتہد حضرات کیلئے تقلید کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ سے مولانا قاری طیب تک تمام علماء کا یہی مسلک رہا ہے۔ کہ مجتہد اجتہاد کرے اور غیر مجتہد تقلید صحابہ ﷺ کے زمانے میں بھی یہی طریقہ رائج تھا جیسا کہ مولانا تھانوی نے شرح و بسط سے ثابت کیا ہے۔

اجتہاد کے جواز اور تقلید کے التزام میں ہر دو حضرات متفق دیکھائی دیتے ہیں۔ لیکن اجتہاد کے طریقہ کار میں جزوی اختلاف کے آثار ملتے ہیں۔ مثلاً علامہ اقبال "آزاد اجتہاد" کے قائل ہیں۔ مجتہد کیلئے ضروری اوصاف و شرائط میں نرمی چاہتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ شرائط و کوائف اس قدر معیاری یا سخت ہیں کہ شاید ہی کسی ایک شخص میں یہ صفات پیدا ہوں۔ اس لئے یہ شرائط اجتہاد کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ ہیں۔ یہاں یہ مطلب نہ لیا جائے کہ اقبال اجتہاد کیلئے شریعت کے علم کی بھی قید پسند نہیں کرتے۔ مولانا تھانوی ان شرائط و اوصاف کی پوری پابندی چاہتے ہیں اس بحث میں انہوں نے ایک نئی اصطلاح "قوت اجتہادیہ" ایجاد کی ہے۔ مولانا کے نزدیک صرف وہی لوگ اجتہاد کرسکتے ہیں جن کو یہ قوت حاصل ہوتی ہے۔

علامہ انفرادی اور شخصی اجتہاد کے قائل تو ہیں لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ مجتہد قدیم و جدید علوم سے آگاہی رکھتا ہو اس لئے علامہ کا رجحان اجتمائی اجتہاد کی طرف ہے۔ جب کہ مولانا تھانوی کا رخ انفرادی اور شخصی اجتہاد کی طرف ہے لیکن بوقت ضرورت وہ اجتمائی اجتہاد کی بھی اجازت دے دیتے ہیں۔ جیسا کہ "الحیلہ ناجزۃ" کے سلسلہ میں کیا۔

اجتمائی اجتہاد کی صورت میں علامہ یہ حق پارلیمنٹ کو دیتے ہیں اور اس بارے میں علماء و غیر علماء کی تمیز روا نہیں رکھتے۔ البتہ علامہ ارکان پارلیمنٹ کی علمی معیار کے پیش نظران کی رہنمائی کیلئے علماء کی ایک مجلس کے قیام پر زور دیتے ہیں لیکن ان علماء کو ویٹو کا حق دینے سے اعراض کرتے ہیں۔ دوسری طرف مولانا تھانوی صرف ان علماء ہی کو اجتہاد کا حق دیتے ہیں۔ جن کو "قوت اجتہادیہ" حاصل ہوتی ہے۔ اگر ارکان اسمبلی اپنے اندر یہ صلاحیت پیدا کر لیتے ہیں تو وہ بھی اجتہاد کر سکتے ہیں۔

علامہ اقبال نے ترکوں کے اجتہادات سے جزوی اتفاق کیا مثلاً نماز، اذان وغیرہ کا ترکی زبان میں ادا کرنا اس سے علامہ نے اتفاق نہیں کیا۔ تاہم وہ ترکوں کے نئے نئے تجربات کی بڑی تعریف کرتے ہیں اور برصغیر کے مسلمانوں کو بھی ان کی تقلید کی ترغیب دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ طلاق، خلع جیسے امور میں مساوات مرد و زن کے قائل ہیں۔ اسلام نے وراثت میں لڑکی کا حصہ لڑکا کی نسبت نصف رکھا ہے۔ جدید ترکوں نے قرآن کے اس قانون کے خلاف اجتہاد کیا کہ یہ حصہ برابر ہونا چاہیے۔ علامہ نے ان کے اس استدلال کو رد کیا ہے۔

اذان، نماز اور وراثت کے قرآنی احکام کے ضمن میں کوئی نیا اجتہاد کرنا مولانا تھانوی کے نزدیک بڑی بعید چیز ہے۔ اس درجہ کے تجدد کا مولانا تھانوی کے یہاں کوئی امکان اور شائبہ تک نہیں ملتا۔ البتہ طلاق و خلع میں مولانا تھانوی بھی "مساوات مرد و زن" کے قائل ہیں۔ اس کے لئے آپ کی مساعی جمیلہ کا تذکرہ تفصیل سے کیا جا چکا ہے۔ مولانا نے اپنے رسالہ "الحیلہ ناجزۃ" میں تفویض طلاق کی تین صورتیں بیان کی ہیں۔ جس سے عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ بعض حالات شدیدہ کے وقوع پر عورت مرد سے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ یہ ساری بحث نکاح سے قبل ہے نکاح کے بعد تنسیخ نکاح کا مسئلہ جز دوم میں مفصل بیان ہوا ہے۔

علامہ اقبال فلسفی ہیں، شاعر ہیں، مصلح ہیں، مفسر ہیں، غرض آپ کی فکر کی مختلف جہات ہیں، آپ ان حیثیتوں پر بھرپور کام ہوا ہے لیکن اقبال کو کسی نے فقیہہ یا مفتی کے طور پر پیش نہیں کیا۔ دوسری طرف مولانا جہاں مفسر ہیں، محدث ہیں، متکلم ہیں، مصلح ہیں وہاں اپنی طرز کے بڑے جدید فقیہہ بھی ہیں۔

مجموعی طور پر علامہ اقبال اور مولانا تھانوی میں فکری ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مثلاً تعلیم کے مقاصد، جدید تعلیم اور اس کے اثرات اصلاح تعلیم، تعلیم نسواں، مخلوط تعلیم، نصاب تعلیم وغیرہ تمام امور میں متفق ہیں تصوف کے مسائل میں فقط حافظ شیرازی کے بارے میں اختلاف ہے اور یہ ایسا اختلاف ہے جس میں تاویل و تطبیق کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ اس طرح حلاج کے بارے میں مولانا تھانوی نے جو تاویلات فرمائی ہیں علامہ اقبال ان سے اتفاق نہیں کرتے۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے جاوید نامہ میں جو خیالات بیان کئے ہیں وہ مولانا کی تشریحات کے قریب قریب ہی پہنچ جاتے ہیں۔ سیاست میں بھی بڑی دلچسپ صورت حال سامنے آتی ہے۔ مولانا تھانوی ابتدا ہی سے تمام امور سیاسی پر ایک واضح نقطہ نظر رکھتے ہیں اور آخر تک اس پر قائم رہتے ہیں۔ جب کہ علامہ اقبال اپنے مشاہدات و تجربات کی روشنی میں آگے بڑھتے رہتے ہیں۔ اور آخر کار مولانا کے موافقات کے قائل ہو جاتے ہیں۔ شعر و ادب میں بھی بنیادی نظریات میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ فقہ و اجتہاد میں جزوی اختلاف کی صورت بنتی ہے۔ اقبال آزاد اجتہاد کا مطالبہ کرتے ہیں جب کہ مولانا تھانوی اس کیلئے "قوت اجتہادیہ" کی شرط عائد کرتے ہیں۔ مولانا تھانوی کو بعض نقاد حضرات نے قدیم و جدید کا سنگم قرار دیا ہے۔ اس بارے میں مولانا محمد علی کے دیوبند میں مولانا کو اپنے اجتہادات کی وجہ سے ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے اپنے ایک مضمون "تحریک پاکستان میں علماء کا کردار" میں بجا فرمایا ہے کہ "مولانا تھانوی اپنے دور کے تمام علمائے دیوبند کے سرتاج تھے" آپ کا یہ جملہ تحریک پاکستان، تعلیم و اصلاح کے علاوہ فقہ و اجتہاد کے باب میں پوری طرح صادق آتا ہے۔



کتابیات

1- کتب

2- رسائل و جرائد

3- اخبارات

کتب

ا

-1 "القرآن"۔

آ۔

-2 آزاد، ابوالکلام، مولانا "تبرکات آزاد" مرتبہ، مولانا غلام رسول مہر کتاب منزل، لاہور، سن ندارد۔

الف

-3 ابن کثیر، عماد الدین، تفسیر ابن کثیر (اردو) مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول، 1984ء، جلد اول،

-4 ابن کثیر، حافظ عماد الدین، "تفسیر القرآن العظیم" (عربی) دار احیاء الکتب العربیہ، المصریہ، سن ندارد۔

-5 ابن تیمیہ، امام، "مجموعہ فتاویٰ" (عربی)، جمع و ترتیب، عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم، سعودی عرب سن ندارد، جلد 10۔

-6 ابن عباس، "تنویر المقباس عن تفسیر ابن عباس" مرتبہ محمد بن یعقوب، تاج کتب خانہ، مردان 1990ء

-7 ابن خلدون، "مقدمہ تاریخ ابن خلدون"، مترجم عبدالرحمٰن دہلوی، الفیصل ناشران، لاہور، اگست 1993ء۔

-8 ابن جوزی، امام جمال الدین ابوالفرج، "حیات فاروق اعظم"، مترجمہ، شاہ حسن عطاء، کرچی، بار اول، اکتوبر 1979ء۔

-9 ابن عربی، محی الدین، "فصوص الحکم"، مترجمہ مولانا محمد عبداللہ صدیقی، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، 1988ء=

-10 ابن حزم، امام، "الملل والنحل"، مترجم مولانا عبداللہ عماد، عمر فاروق اکیڈمی، لاہور، طبع دوم 1978ء۔

-11 ابن منظور، الافریقی، المصری، "لسان العرب"، نشر ادب، الحوزہ، قم، ایران، محرم ۱۴۰۰ھ الجلد ثالث،

-12 ابو زہرہ، الشیخ محمد، "حیات ابن حزم" مترجم غلام احمد حریری، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت اول، 1989ء

-13 ابوالحسن ندوی، "سید نقوش اقبال"، مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

-14 ابوالحسن ندوی، سید، "تاریخ دعوت و عزیمت" مجلس نشریات اسلام، کراچی، سن ندارد، جلد چہارم۔

-15 احمد ہمدانی، "اقبال فکر و فن کے آئینے میں"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، 1995ء۔

-16 احمد رفاعی، سید بنیان المشتھد (برہان المویئد)، مترجم مولانا ظفر احمد عثمانی، مکتبہ تھانوی، کراچی، ۱۳۵۱ھ

-17 احمد رضا، سید، "انوار الباری" (شرح اردو صحیح البخاری) از افادات مولانا سید انور شاہ کشمیری، مکتبہ ناشر العلوم، بجنور، انڈیا، جلد دہم، سن ندارد۔

-18 احمد سعید، پروفیسر، "حصول پاکستان" الفیصل ناشران، لاہور، 1989ء

-19 احمد حسن زیات، "تاریخ ادب عربی" مترجم عبدالرحمٰن طاہر سورتی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، سن ندارد۔

-20 ابو محمد عبداللہ بن مسلم قتیبہ، "الشعر والشعراء"، مترجم عبدالصمد صارم، ادارہ علمیہ، لاہور، سن ندارد۔

-21 اختر راہی، (مرتب)، "اقبالیات کی مختلف جہتیں"، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، جنوری 1988ء

22- اشرف علی تھانوی، مولانا، بیان القرآن، مکتبہ الحسن، لاہور، سن ندارد، جلد دوم۔

23- اشرف علی تھانوی، مولانا، بیان القرآن، مکتبہ "الحسن" لاہور، سن ندارد، جلد سوم۔

24- اشرف علی تھانوی، مولانا "حقیقت الطریقتہ من السنتہ الانیقتہ" مشمولہ، "التکشف عن مہمات التصوف، سجاد پبلشرز، لاہور، 1960ء

25- اشرف علی تھانوی، مولانا "عرفان حافظ، التکشف عن مہمات التصوف، 1960ء

26- اشرف علی تھانوی، مولانا "الرفیق فی سواء الطریق" کتب خانہ، امدادیہ، عبدالمجید، بچھایونی، 1352ھ، جلد دوم۔

27- اشرف علی تھانوی، مولانا بہشتی زیور، تاج کمپنی، لاہور، سن ندارد۔

28- اشرف علی تھانوی، مولانا "شریعت و طریقت" مرتبہ محمد دین اشرفی، ادارہ اسلامیات، لاہور، 1981ء۔

29- اشرف علی تھانوی، مولانا انفاس عیسیٰ" کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، سن ندارد، جلد دوم۔

30- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ" اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ اول، سن ندارد۔

31- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ" اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ دوم، سن ندارد۔

32- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ" اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ سوم، سن ندارد۔

33- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ، اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ چہارم، سن ندارد۔

34- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ" اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ پنجم، دسمبر 1939ء

35- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ" اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ ششم، جنوری 1940ء

36- اشرف علی تھانوی، مولانا "الافاضات الیومیہ" اشرف المطابع، تھانہ بھون، حصہ ہفتم، دسمبر 1943ء

37- اشرف علی تھانوی، مولانا "تربیت السالک" جید برقی پریس، دہلی، سن ندارد، حصہ اول۔

38- اشرف علی تھانوی، مولانا "تربیت السالک" جید برقی پریس، دہلی، سن ندارد، حصہ دوم۔

39- اشرف علی تھانوی، مولانا "رفع الشکوک فی مسائل السلوک، " مرتبہ محمد عثمان، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، بار اول، اپریل 1919ء/ 1920ء۔

40- اشرف علی تھانوی، مولانا "رفع الشکوک فی مسائل السلوک" مرتبہ محمد شبیر علی، اشرف المطابع، تھانہ بھون، جلد دوم، ۱۳۳۹ھ

41- اشرف علی تھانوی، مولانا انفاس عیسیٰ، مرتبہ پروفیسر محمد عیسی آلہ بادی، تجلی برقی پریس، دہلی، سن ندارد، جلد اول۔

42- اشرف علی تھانوی، مولانا "کلید مثنوی" تالیقات، اشرفیہ، ملتان، جلد اول، ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ

43- اشرف علی تھانوی، مولانا "کلید مثنوی" ادارہ تالیقات، اشرفیہ، ملتان، دفتر اول، جلد دوم،

44- اشرف علی تھانوی، مولانا "اصلاح المسلمین" ادارہ اسلامیات، لاہور،

45- اشرف علی تھانوی، مولانا "کمالات اشرفیہ" مرتبہ محمد عبدالسنان، مکتبہ تھانوی، کراچی، (ادارہ تالیقات اشرفیہ)

46- اشرف علی تھانوی، مولانا "مثنوی زیر و بم" مرتبہ محمد یعقوب، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی، سن ندارد۔

47- اشرف علی تھانوی، مولانا "حسن العزیز" مرتبہ، خواجہ عزیز الحسن، کتب خانہ، دہلی، سن ندارد،

48- اشرف علی تھانوی، مولانا "مبادی التصوف" مکتبہ تھانوی، مسافر خانہ، کراچی، سن ندارد۔

49- اشرف علی تھانوی، مولانا "اوراد رحمانی" دار الفکر، کراچی، اشاعت دسمبر 1996ء

50- اشرف علی تھانوی، مولانا "مناجات مقبول" حاجی وجیہ الدین ٹرسٹ، کراچی، سن ندارد

51- اشرف علی تھانوی، مولانا "احکام اشرف" جمع و ترتیب، محمد اقبال قریشی، ادارہ اسلامیات، لاہور، جون 1995ء

52- اشرف علی تھانوی، مولانا "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" ادارہ اسلامیات، لاہور، فروری 1985ء

53- اشرف علی تھانوی، مولانا "امداد الفتاویٰ" مرتبہ مفتی محمد شفیع ادارہ اشرف العلوم کراچی، سن ندارد، جلد اول

54- اشرف علی تھانوی، مولانا "امداد الفتاویٰ" مرتبہ مفتی محمد شفیع ادارہ اشرف العلوم، کراچی، سن ندارد، حصہ دوم۔

55- اشرف علی تھانوی، مولانا "امداد الفتاویٰ" مرتبہ مفتی محمد شفیع ادارہ اشرف العلوم، کراچی، سن ندارد، جلد سوم۔

56- اشرف علی تھانوی، مولانا "الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ" مرتبہ مفتی محمد شفیع، دار الاشاعت، دیوبند، ۱۳۵۵ھ / 1935ء

57- اشرف علی تھانوی، مولانا "پردہ کے احکام" (تین رسائل)، مرتبہ مولانا ذکی کیفی، مکتبہ اشرف العلوم، دیوبند 1944ء / 1945ء۔

58- اشرف علی تھانوی، مولانا "علم و عمل" (خطبات) مکتبہ اشرفیہ، لاہور، سن ندارد۔

59- اشرف علی تھانوی، مولانا "دین و دنیا" مرتبہ منشی عبدالرحمٰن خان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، سن ندارد۔

60- افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، "فروغ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول 1996ء

61- اللہ یار خان، مولانا "دلائل السلوک" مرتبہ حافظ عبدالرزاق، دار العرفان منارہ، چکوال، بار نہم، جولائی 1992ء۔

62- امین اصلاحی، مولانا "حقیقت دین" انجمن خدام الدین، لاہور، سن ندارد۔

63- امداد اللہ مہاجر مکی، "کلیات امدادیہ" مرتبہ مولانا رضی عثمانی، دار الاشاعت، کراچی، 25 دسمبر 1976ء

64- انوار الحسن شیرکوٹی، پروفیسر، "حیات عثمانی" مکتبہ دار العلوم، کراچی، طبع دوم، جون 1988ء

65- انور شاہ کشمیری، "ملفوظات محدث کشمیری" مرتبہ سید احمد رضا" بجنوری، اشرف اکیڈمی، لاہور، سن ندارد۔

66- انظر شاہ کشمیری، مولانا "حیات کشمیری" ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، سن ندارد۔

67- ایس ایم فاروق، "طواسین اقبال" اقبال اکادمی، لاہور، سن ندارد۔

68- ایچ ایم سروائی، (ایڈووکیٹ جنرل مہاراشٹرا) "تقسیم ہند افسانہ یا حقیقت، مترجم صفدر محمود، جنگ پبلشرز، اگست 1990ء

69- اے۔ جی نیازی، (مرتبہ) "اقبال کا تنقیدی مطالعہ" عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، بار اول، مارچ 1965ء

(ب)

70 بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوار اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، طبع دوم۔

(پ)

71- پیام شاہجہانپوری، "تاریخ نظریہ پاکستان" کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، لاہور، اشاعت اول یکم جولائی 1979ء۔

72- پرویز احمد، "شاہکار رسالت" (سوانح فاروق اعظم)، ادارہ طلوع اسلام، لاہور، اشاعت چہارم 1987ء۔

(ت)

73- تحسین فراقی، ڈاکٹر، "مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں" مرکز تحقیق، دیال سنگھ ٹرسٹ، لاہور، 1983ء۔

(ج)

74- جاوید اقبال، ڈاکٹر، "زندہ رود"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت اول، جنوری 1989ء، (اول، دوم، سوم)

75- جیلانی، شیخ عبدالقادر، "غنیۃ والطالبین"، مترجم امان اللہ خان، شیخ غلام، اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد۔

76- جابر علی، سید، "اقبال کا فنی ارتقاء"، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، جولائی 1978ء

(ح)

77- حالی، الطاف حسین، مولانا، "حیات جاوید"، نیشنل بک ہاؤس، لاہور، 1986ء

78- حالی، الطاف حسین، مولانا، "مقدمہ شعرو شاعری"، اردو اکادمی سندھ، کراچی، تاریخ اشاعت 1968ء

79- حالی، الطاف حسین، مولانا، "دیوان حالی"، مرتبہ فرحت صبا، خیام پبلشرز، لاہور، بار اول، جولائی 1986ء

80- حسرت، موہانی، مولانا، "دیوان حسرت"، خیام پبلشرز، لاہور، بار اول، 1987ء

81- حفظ الرحمٰن، سیوہاروی، "قصص القرآن"، ادارہ نشریات اسلام، لاہور، طبع سوم، جلد چہارم۔

82- حق نواز (مرتب)، "اقبال کا سفرنامہ"، اقبال صدی، پبلیشرز، دہلی، اشاعت اول، 1977ء

83- حلاج منصور، "دیوان حلاج"، مترجم مظفر اقبال، مکتبہ دانیال، کراچی، 1996ء

84- حمید نسیم، "علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر"، فضل سنز، کراچی، دسمبر 1993ء

85- حسن نصر، "تین مسلمان فیلسوف"، مترجم، پروفیسر محمد منور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار دوم، 1987ء

(خ)

86- خالد نظیر صوفی، "اقبال درون خانہ"، بزم اقبال، لاہور، بار اول، 1971ء

86-(الف) خالد مسعود، ڈاکٹر، "اقبال کا تصور اجتہاد"، مطبوعات حریت، راولپنڈی، طبع اول 1985ء

87- خلیفہ، عبدالحکیم، ڈاکٹر، "حکمت رومی"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار سوم 1981ء

88- خلیفہ، عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، جولائی 1992ء

89- خواجہ حسن نظامی ثانی (مرتب)، "خواجہ حسن نظامی حیات اور کارنامے"، اردو اکادمی، دہلی، فروری، 1987ء

90- خواجہ نظام الدین اولیا، "فوائد الفواد"، مرتبہ خواجہ حسن دہلوی، ملک سراج دین اینڈ سنز، لاہور، طبع اول 1966ء

91- خیر محمد جالندھری، مولانا، "خیر الارشاد الی التقلید والاجتہاد"، ادارہ تالیفات، اشرفیہ، ملتان، جمادی الثانی ۱۴۱۵ھ / نومبر 1994ء

(ر)

92- رحیم بخش شاہین، ڈاکٹر، "اوراق گم گشتہ"، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور، اشاعت دوم، مارچ 1979ء

93- رحیم بخش شاہین، ڈاکٹر، "نقوش قائداعظم"، شیخ اکیڈمی، لاہور، اشاعت اول، 1976ء

94- رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، "تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ"، اقبال اکادمی، لاہور، 9 نومبر 1982ء

95- رومی، جلال الدین، مولانا، "مثنوی مولوی معنوی"، مترجم، قاضی سجاد، فرید بک سٹال، لاہور، سن ندارد۔

96- رئیس احمد جعفری ندوی، مولانا (مرتب) "خطبات قائداعظم"، مقبول اکیڈمی، لاہور، سن ندارد۔

97- ریاض حسن، سید، "پاکستان ناگزیر تھا"، شعبہ تصنیف و تالیف کراچی یونیورسٹی، کراچی، اشاعت، سوم، جون 1982ء

98- رضی، حیدر، خواجہ، "قائداعظم کے ۷۲ سال"، نفیس اکیڈمی، طبع سوم، جون 1986ء

(س)

99- سرفراز صفدر، مولانا، "مقام ابی حنیفہ"، مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ، جنوری 1996ء

100- سراج طوسی، ابونصیر، "کتاب اللمع فی التصوف"، مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، بار اول، 1986ء

101- سرسید احمد خان، "مقالات سرسید"، مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، دسمبر 1962ء، حصہ نہم۔

102- سجاد حسین، قاضی، مترجمہ، "دیوان حافظ"، مقبول اکیڈمی، لاہور، سن ندارد۔

103- سعید نفیسی، "سرچشمہ تصوف در ایران"، تہران، 1343 سن، باب اول

104- سعید اختر درانی، "اقبال یورپ میں"، اقبال اکادمی، لاہور، اشاعت اول، 1985ء

105- سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، "خطبات اقبال پر ایک نظر"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع ثانی، 1987ء

106- سید محمد میاں، مولانا، "علماء ہند کا شاندار ماضی"، مکتبہ رشیدیہ، کراچی، اشاعت 1986ء

107- سلیم اختر، ڈاکٹر، (مرتب)، "اقبال شناسی کے زاویے"، بزم اقبال، لاہور، طبع اول، مئی 1985ء

108- سلطان محمود حسن، ڈاکٹر، "اقبال کی ابتدائی زندگی"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع دوم، 1986ء

(ش)

109- شاہ ولی اللہ، "القول الجمیل فی بیان سواء السبیل"، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، لاہور، سن ندارد۔

110- شاہ ولی اللہ، "ہمعات"، اکادمیہ شاہ ولی اللہ دہلوی، حیدر آباد، بار اول 1964ء

111- شاہ ولی اللہ، "تفہیمات الہیہ"، اکادمیہ شاہ ولی اللہ دہلوی، حیدر آباد،

112- شاہ ولی اللہ، "حجۃ اللہ البالغہ"، مترجم مولانا عبدالحق حقانی، نور محمد اصح المطابع و کارخانہ تجارت آرام باغ، کراچی، جلد اول، سن ندارد۔

113- شاہ ولی اللہ، "فیوض الحرمین"، مترجمہ مولانا حفظ الرحمٰن صاحب، شوہالوی، مدنی کتب خانہ، لاہور، سن ندارد۔

114- شاہ ولی اللہ، "فقہ عمر" ترجمہ و حاشیہ ابویحییٰ امام خان، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع چہارم 1997ء

115- شبلی نعمانی، مولانا، "الفاروق"، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد۔

116- شبلی نعمانی، مولانا، شعر العجم، عشرت پبلشنگ ہاؤس، سن ندارد۔ حصہ دوم۔

117- شبیر احمد عثمانی، مولانا، "تفسیر عثمانی"، دار التصنیف، کراچی، سن ندارد۔

118- شبیر احمد عثمانی، مولانا، فضل الباری، شرح البخاری، ادارہ علوم شرعیہ، کراچی، اڈیشن اول، 1973ء

119- شفیق الرحمٰن ہاشمی، پروفیسر، "اقبال کا تصور دین"، فیروز سنز، لاہور، سن ندارد۔

120- شمس تبریزی، "کلیات دیوان شمس تبریزی" (فارسی)، مرتبہ مولوی محمد عباسی، انتشارات نشر طلوع، تہران، بہمین، ۲۵۳۔

(ص)

121- صابر کلوروی، ڈاکٹر (مرتب) تاریخ تصوف، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول، مارچ 1985ء

122- صدیق جاوید، ڈاکٹر، (مرتب)، "اقبالیات راوی"، الفیصل ناشران و تاجران، لاہور، جولائی 1989ء

(ط)

123- طفیل احمد منگلوری، سید، "مسلمانوں کا روشن مستقبل"، مکتبہ الکتبی، لاہور، سن ندارد۔

(ظ)

124- ظہور احمد اظہر، ڈاکٹر، "اقبال کے نجوم ہدایت"، فیروز سنز، لاہور، بار اول، 1991ء

125- ظہور الباری اعظمی، مولانا، تفہیم الباری صحیح البخاری، دار الاشاعت، کراچی، اشاعت اول، دسمبر 1985ء، جلد اول

(ع)

126- عابد علی عابد، سید، "شعر اقبال"، بزم اقبال، لاہور، ستمبر 1993ء

127- عبد الماجد دریابادی، "تفسیر ماجدی" (اردو)، تاج کمپنی، کراچی، 14 اگست 1952ء

128- عبد الحلیم ندوی، ڈاکٹر، "عربی ادب کی تاریخ"، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول، 1988ء

129- عبد الغنی، ڈاکٹر، "روح بیدل"، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، جولائی 1968ء

130- Abdul Ghani, Dr, "Life and work of Abdul Qadir Bedit", Publisher united, Lahore, 1960.

131- عبد السلام خورشید، ڈاکٹر، تاریخ تحریک پاکستان مقتدرہ، قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول، 1993ء، حصہ اول

132- عبد السلام ندوی، مولانا، "اقبال کامل"، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد۔

133- عبد السلام ندوی، مولانا، "اسوہ صحابہ ﷺ"، مکتبہ عارفین، کراچی، دار التذکیر، لاہور، 1993ء

134- عبد القدوس ہاشمی، "مقالات ہاشمی"، مرتبہ ثناء الحق صدیقی، دار التذکیر، لاہور، 1993ء

135- عبد الواحد معنی (مرتب)، "مقالات اقبال"، سکینہ ادب، لاہور، بار دوم، 1988ء

136- عبد العظیم عبد السلام، پروفیسر، "حیات حافظ ابن قیم"، مرتبہ پروفیسر غلام احمد حریری، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت 1989ء

137- عبد الرشید ارشد، مولانا، "بیس بڑے مسلمان"، مکتبہ رشیدیہ، لاہور، اشاعت چہارم اگست 1983ء

138- عبد اللہ، سید، ڈاکٹر، "مسائل اقبال"، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، طبع اول، مئی 1974ء

139- عزیز الحسن، عبد الحق (مرتبین)، "اشرف السوانح"، کتب خانہ اشرفیہ، دہلی ۱۳۵۴ء، حصہ اول۔

140- عزیز الحسن، خواجہ، عبد الحق، (مرتبین)، "اشرف السوانح"، پریس بابائے لکھنو، بار اول، صفر ۱۳۵۷ھ، حصہ سوم

141- عزیز الحسن، خواجہ، "خاتمہ السوانح"، امداد المطابع، تھانہ بھون، ۱۳۶۴ھ۔

142- عزیز الحسن، خواجہ، "مجذوب کشکول"، ادارہ تالیفات، اشرفیہ، ملتان، طبع اول، اکتوبر 1989ء

143- عبد الباری ندوی، مولانا، "رسالہ ہجرت و رسالہ قربانی گاؤ"، مرتبہ شاہد علی، شمس المطابع لکھنو، اشاعت اول نومبر 1920ء

144- علی ہجویری، سید، "کشف المحجوب"، مترجم مولوی فیروز الدین، فیروز سنز، لاہور، بار سوم، 1961ء

145- علی عباس، جلالپوری، سید، "فردنامہ جلالپوری"، خرد افروز، جہلم، بار اول، مئی 1993ء

146- عبد الغنی، ڈاکٹر، "اقبال کا دینی و فنی ارتقاء"، انجمن ترقی اردو، دہلی، اشاعت 1991ء

147- عبد اللہ چغتائی، ڈاکٹر، "بادشاہی مسجد"، کتب خانہ فورس، لاہور، 1972ء

(غ)

148- غالب، اسد اللہ خان، "دیوان غالب"، فیروز سنز، لاہور، سن ندارد۔

149- غزالی، امام، "احیاء العلوم"، مترجم مولانا محمد احسن نانوتوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد، جلد چہارم۔

150- غزالی، امام، "کیمیائے سعادت"، مترجم محمد سعید الرحمٰن علوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، سن ندارد۔

-151 غلام قادر لون، ڈاکٹر، "مطالعہ تصوف" دوست ایسوسی ایٹ، لاہور، 1997ء

(ف)

-152 فرید الدین مسعود گنج شکر، اسرار اولیا (ملفوظات) مرتبہ خواجہ بدر الدین، پروگریسو بکس، لاہور۔

-153 فضل حق خیر آبادی، مولانا "باغی ہندوستان" مرتبہ شاہد خان شیروانی، مکتبہ قادریہ، لاہور، طبع ثالث 1978ء

-154 فضل الٰہی ملک، پروفیسر، "مقالات عربی زبان و ادب" اعوان مطبوعات پنڈ دادن خان، جہلم، طبع سوم، 14 اگست 1990ء

-155 فقیر سید وحید الدین، "روز گار فقیر" مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، 1987ء، جلد دوم۔

-156 فوق کریمی، ڈاکٹر، "سرسید کے سیاسی افکار" مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، اشاعت اول، دسمبر 1987ء

(ق)

-157 قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن، "رسالہ قشیریہ" مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، اشاعت دوم، 1984ء

(ک)

-158 کبیر احمد ہاشمی، "ایرانی تصوف" ادارہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ، طبع اول، 1993ء

-159 کرم شاہ الازہری، پیر، "ضیاء القرآن" ضیاء القرآن، پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت پنجم، اپریل 1985ء، جلد اول۔

(گ)

-160 گستاؤلی بان، ڈاکٹر، "تمدن عرب" مترجم سید علی، مقبول اکیڈمی، لاہور، سن ندارد،

-161 گوہر شاہی (مرتب)، "مطالعہ اقبال" بزم اقبال، لاہور، طبع دوم، 1983ء

(ل)

-162 لطیف اللہ، پروفیسر، "تصوف اور سیرت" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع اول، 1990ء

م

-163 محمد حنیف ندوی، مولانا "عقلیات ابن تیمیہ" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار دوم، 1981ء

-164 محمد حنیف ندوی، مولانا "اساسیات اسلام" ادارہ ثقافت، اسلامیہ، لاہور، 1973ء

165 محمد بن اسحاق بن یسار "سرۃ ابن اسحاق" تحقیق و تعلیق ڈاکٹر حمید اللہ، مترجم نور الٰہی، ایڈووکیٹ، نقوش، رسول نمبر، ادارہ فروغ اردو، لاہور، جنوری 1985ء

166 محمد حسین ہیکل، "ابوبکر صدیق اکبر" مترجم شیخ محمد احمد پانی پتی، مکتبہ جدید، لاہور، 1961ء

167 محمد حسین ہیکل، "عمر فاروق اعظم" مترجم حبیب اشعر، میری لائبریری، لاہور، بار دوم، ص 1863ء

168 محمد یوسف کوکن عمری، "امام ابن تیمیہ، ذوالنورین، اکادمی، بصیرہ، بار اول، ص 1982ء

169 محمد اکرام، شیخ، "رود کوثر" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 1986ء

170 محمد اکرام، شیخ، "موج کوثر" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور 1986ء

171 محمد حامد، "افکار اقبال" اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، جنوری، 1986ء

172 محمد یوسف، مولانا "حیات الصحابہ رضی اللہ عنہم" ادارہ نشریات اسلام، لاہور، ۱۳۸۷ھ، جلد سوم، حصہ دہم،

173 محمد منور، پروفیسر، "ایقان اقبال"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع سوم 1986ء
174 محمد منور، پروفیسر، "برہان اقبال"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع ثانی، 1987ء
175 محمد تقی عثمانی، مولانا، "تقلید کی شرعی حیثیت"، مکتبہ دار العلوم، کراچی،
(الف) محمد تقی عثمانی، مولانا، حکیم الامت کے سیاسی افکار، ادارہ المعارف، کراچی، مئی 1999ء
176 محمد یوسف لدھیانوی، مولانا، اختلاف امت اور صراط مستقیم، مکتبہ مدنیہ، لاہور، سن ندارد۔
177 محمد یوسف بنوری، مولانا، "الاجتہاد"، غیر مطبوعہ عربی مقالہ برائے موتمر الفقہ الاسلامی قاہرہ 1976ء
178 محمد طیب، قاری، "مسلک علمائے دیوبند"، دارالاشاعت، کرچی، 1994ء
179 محمد طیب، قاری، "اجتہاد اور تقلید"، ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت اول، ص 1978ء
180 محمد علی کاندھلوی، مولانا، "امام اعظم اور علم الحدیث"، انجمن دار العلوم الشہابیہ، سیالکوٹ، اپریل 1981ء
181 محمد قاسم نانوتوی، مولانا، "تصفیۃ العقائد"، دارالاشاعت، کراچی، جون 1976ء
182 محمد قاسم نانوتوی، مولانا، "انتصار الاسلام"، ادارہ اسلامیات، لاہور، اول 1981ء
183 محمد قاسم نانوتوی، مولانا، "میلہ خداشناسی"، دارالاشاعت، کراچی اول، مارچ 1977ء
184 محمد اسماعیل پانی پتی، شیخ، "مکتوبات سرسید"، مجلس ترقی ادب، لاہور، اول جون 1959ء
185 محمد حنیف شاہد، "علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی نظریات"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد۔
186 محمد علی چراغ، "تاریخ پاکستان"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1989ء
187 محمد عارف، ڈاکٹر، "تحریک پاکستان"، پروگریسو، لاہور، طبع اول، اگست 1994ء
188 محمد جعفر پھلواری، شاہ، "اجتہادی مسائل"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، 1983ء
189 محمد عدیل عباسی، قاضی، "تحریک خلافت"، پروگریسو بکس، لاہور، نومبر 1986ء
190 محمد عبداللہ قریشی، "حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں"، بزم اقبال، لاہور، اول 1982ء
191 محمد سلیمان سلمان، قاضی، "رحمتہ اللعالمین"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد، جلد اول۔
192 محمد حمزہ فاروقی (مرتب)، "حیات اقبال کے چند مخفی گوشے"، ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب، لاہور، طبع اول، مارچ 1988ء
(الف) محمد افضل، ڈاکٹر، "مولانا رومی، حیات و افکار"، مترجم بشیر محمود اختر" ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بار اول 1979ء
(ب) محمد اسمٰعیل سلفی، مولانا (مرتب) شرح سبعہ المعلقات، مکتبہ سلفیہ، لاہور، اپریل 1971ء
193 محمد اسمٰعیل سلفی، مولانا، "فتاویٰ سلفیہ"، اسلامک، پبلشنگ ہاؤس، لاہور، طبع اول 1987ء
194 محمد اسمٰعیل سلفی، مولانا، "تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی"، مکتبہ نذیریہ، چیچہ وطنی، تاریخ اشاعت، 16 جون، 1969ء
195 محمد عبدالحئی عارفی، مولانا، "صہبائے سخن"، ادارہ اسلامیات، لاہور، مئی 1988ء
196 محمد زکی کیفی، مولانا، "کیفیات"، مرتبہ، اشرف برادران، ادارہ اسلامیات، لاہور، طبع اول، ۱۴۰۸ھ
197 محمد نذیر عرشی، مولانا، "دیباچہ مفتاح العلوم"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، سن ندارد
198 محمد عثمان، پروفیسر، "فکر اسلامی کی تشکیل نو"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1987ء
199 محمد فاروق، قریشی، پاکستان میں جمہوریت کا زوال، مکتبہ فکر و دانش، لاہور۔

200 محمد امین افضل، "گفتار اقبال"، ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ، پنجاب، لاہور، طبع سوم، دسمبر 1986ء
201 محمد ریاض، ڈاکٹر، "اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی"، آئینہ ادب، لاہور، اشاعت اول، 1978ء
201۔الف: محمد ریاض، ڈاکٹر، "تفسیر اقبال"، مقبول اکیڈمی، لاہور، اول 1995ء
202 محمد امین زبیری، "سیاست ملیہ"، آتش فشاں، پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء
203 محمد احمد خان، "اقبال اور مسئلہ تعلیم"، اقبال اکادمی، لاہور، اشاعت اول 1978ء
204 منظور نعمانی، مولانا، "معارف الحدیث"، دارالاشاعت، کراچی، جلد دوم۔
205 منشی عبدالرحمٰن خان، "تعمیر پاکستان اور علمائے ربانی"، ادارہ، اسلامیات، لاہور، طبع دوم، جولائی 1992ء
206 محسن جہانگیری، ڈاکٹر، "محی الدین ابن عربی"، مترجم احمد جاوید، سہیل عمر، ادارہ ثقافت اسلام، لاہور، طبع اول 1989ء
207 مجدد الف ثانی، "مکتوبات ربانی، مرتبہ نور محمد، نور کمپنی، لاہور، دسمبر 1964ء، دفتر اول، حصہ اول،
208 مسعود احسن علوی، پروفیسر (مرتب)، "ارشادات حکیم الامت"، ادارہ اسلامیات، لاہور، طبع ثانی، جنوری 1983ء
209 محمد مسعود پروفیسر، فاضل بریلوی اور ترک موالات، رضا پبلی کیشنز، لاہور، 1974ء
الف محمود عاصم، (مرتب)، "افکار قائد اعظم"، مکتبہ عالیہ، لاہور 1976ء
210 محمود علی خان، "عظیم قائد"، ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ، پنجاب، لاہور، طبع دوم اگست 1984ء
211 معین الدین عقیل، ڈاکٹر، "مسلمانوں کی جدوجہد آزادی"، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ایڈیشن، دوم، 1991ء
212 معین الدین عقیل، ڈاکٹر، "اقبال اور جدید دنیائے اسلام"، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طبع اول، 1986ء
213 مظفر اقبال (مترجم)، "منصور حلاج دیوان"، مکتبہ دانیال، کراچی 1996ء
214 مشرف علی تھانوی عارف، مولانا "فیضان حرم"، (مجموعہ کلام)، جامعہ دارالعلوم، لاسلامیہ، لاہور، سن ندارد۔
215 مظفر حسین برنی، سید (مرتب)، "کلیات مکاتب اقبال"، اردو اکادمی، دہلی، 1993ء جلد 3۔
216 مہر، غلام رسول، مولانا "مطالب بانگ درا"، کتاب منزل، لاہور، اشاعت اول، سن ندارد۔ میر تقی میر، کلیات میر سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور 1987ء، دیوان اول
217 میکش اکبر آبادی، "نقد اقبال"، آئینہ ادب، لاہور، بار سوم، 1975ء
218 میم کمال او کے، ڈاکٹر، "تحریک خلافت"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1991ء
219 محمد شفیع، مفتی، "معارف القرآن"، ادارہ المعارف، کراچی، 1981ء، جلد چہارم
220 محمد شفیع، مفتی، معارف القرآن، ادارۃ المعارف، کراچی، جلد ہشتم
221 محمد شفیع، مفتی، کشکول (علمی)، مرتبہ رضی عثمانی، دارالاشاعت، کراچی، اشاعت اول 1963ء
222 مودودی، سید ابوالاعلیٰ، "تفہیم القرآن"، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اشاعت پنجم، 1985ء، جلد اول۔
223 مودودی، سید ابوالاعلیٰ، "مسئلہ ملکیت زمین"، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، فروری 1994ء
(الف) مناظر احسن گیلانی، مولانا "سوانح قاسمی، مکتبہ رحمانی، لاہور، سن ندارد، حصہ دوم

(ن)

224 نذیر نیازی، سید، دانائے راز، اقبال اکادمی، لاہور، طبع ثانی، 1988ء
225 نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، "اقبال اور جمالیات"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع دوم، 1981ء، حصہ اول

(و)

226 وحید الزماں، علامہ "جائزہ الشعوذی"، ترجمہ و شرح جامع ترمذی، محمد علی کارخانہ، اسلامی، کتب، کراچی، سن ندارد۔

227 وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب)، "اقبال ۸۴"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول 1986ء

228 وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب)، "منتخب مقالات"، اقبال اکادمی، لاہور، طبع اول، مارچ 1983ء

229 ول ڈیورنٹ، "نشاۃ فلسفہ"، مترجم ڈاکٹر محمد اجمل، مکتبہ خاور، لاہور، طبع اول 1966ء

(ی)

230 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، "تاریخ تصوف"، دار الکتاب، لاہور، سن ندارد۔

231 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، "شرح بانگ درا"، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد۔

232 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، "شرح اسرار خودی"، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد۔

233 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، "شرح پیام مشرق"، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد۔

234 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، "شرح جاوید نامہ"، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد۔

235 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، "شرح ارمغان حجاز" (فارسی)، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد

-236 یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح ضرب کلیم، عشرت پبلشنگ، ہاؤس لاہور، سن ندارد۔

انسائیکلوپیڈیا، لغات وغیرہ

1 اردو انسائیکلوپیڈیا، فیروز سنز، لاہور، تیسرا ایڈیشن 1984ء

2 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، جلد اول۔

3 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد دوم، نقش ثانی، ۱۴۰۰ھ / 1980ء

4 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد پنجم، طبع اول، ۱۳۹۰ھ / 1971ء

5 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد ششم، طبع اول، ۱۳۸۱ھ / 1962ء

6 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد ہفتم، طبع اول، ۱۳۹۳ھ / 1973ء

7 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد 18، طبع اول، ۱۴۰۰ھ / 1985ء

8 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد 21، طبع اول، ۱۴۰۷ھ / 1987ء

9 اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، خصوصی مقالہ (محمد رسول اللہ) 1982ء

10 "المنجد"، مولف، لوئیس، جدید ترتیب مفتی محمد شفیعؒ، دارالاشاعت، کراچی، اشاعت دوم، جولائی 19ء ث

11 "المفردات القرآن"، مرتبہ امام راغب اصفہانی، مترجم محمد عبداللہ، فیروز پوری، شیخ شمس الحق، لاہو، جلد اول جون 1987ء

12 "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" مرتبہ مولانا محمد یامین قریشی، مکتبہ ادب اسلامی، لاہور، تیسرا ایڈیشن 1995ء

13 Bnitenica, vol 2 USA, 15 Edition, 1987ء

14 "فرہنگ ادبیات فارسی"، مرتبہ ڈاکٹر زہیری خانلری کیاہ انتشارات بنیاد (فرہنگ ایران ۱۳۴۸

15 "فیروز اللغات"، مولوی فروز الدین، فیروز سنز، لاہور 1983ء

16 "کشاف اصطلاحات فلسفہ"، اکرام رانا (مرتب)، بزم اقبال، لاہور، اشاعت اول 1994ء

17 "لسان العرب"، ابن منظور، نشر ادب، الحوزہ، قم، ایران، محرم 1400 الجلد ثالث

18 "لغات القرآن"، مرتبہ عبدالرشید نعمانی، عمر الفاروق اکیڈمی، لاہور، سن ندارد۔

19 "نور اللغات"، مولوی نور الحسن سنز، مقبول اکیڈمی، لاہور، جلد، دوم

رسائل، جرائد وغیرہ

"اقبال" سہ ماہی مجلّہ، بزم اقبال، لاہور

"اقبال" جلد شمارہ اکتوبر 1953ء

"اقبال" جلد 40، شمارہ 4، اکتوبر 1993ء

"اقبال" جلد 42، شمارہ 20 اپریل 1995ء

"اقبال" جلد 44، شمارہ ۹ جنوری 1997ء

"اقبال ریویو" سہ ماہی مجلّہ، اقبال اکادمی، لاہور

"اقبال ریویو" (انگریزی) جلد 2، شمارہ 3، اکتوبر 1961ء

"اقبال ریویو" جلد 2، شمارہ 40، جولائی 1962ء

"اقبال ریویو" جلد 17، شمارہ 2، جولائی 1976ء

"اقبال ریویو" جلد 24، شمارہ 4، جنوری 1984ء

"اقبالیات" سہ ماہی مجلّہ، اقبال اکادمی، لاہور

"اقبالیات" جلد 26، شمارہ 4، جنوری، جون 1986ء

"اقبالیات" جلد 31,30، شمارہ 3,1، جولائی 1989ء جنوری 1990ء

"اقبالیات" جلد 31، شمارہ 4,3، جولائی 1991ء

"اقبالیات" جلد 31، شمارہ 2، جولائی، 1991ء

"اقبالیات" جلد 31، شمارہ 4,2، جولائی 1990ء، جنوری 1991ء

"اقبالیات" جلد 32، شمارہ 20، ستمبر 1991ء

"اقبالیات" جلد 37، شمارہ 40، جنوری، مارچ 1997ء

"منہاج" سہ ماہی مجلّہ، لاہور

"اجتہاد نمبر" جلد ۹ شمارہ 10، جنوری 1983ء

"الحق" ماہنامہ اکوڑہ خٹک

"الحق" جلد 12، شمارہ 6، مارچ 1977ء

"الحق" جلد 14، شمارہ 7,6، مارچ، اپریل 1979ء

"الحق" جلد 31، شمارہ 3، دسمبر 1995ء

"الحق" جلد 32، شمارہ 5,4، جنوری، فروری 1998ء

"الحق"، جلد 33، شمارہ 4، جنوری 1998ء

"الحق"، جلد 33، شمارہ 5، فروری 1998ء

"الحق"، جلد 33، شمارہ 10، جولائی 1998ء

"الحق"، جلد 34، شمارہ 9، جون 1999ء

"الحسن" ماہنامہ، لاہور

"الحسن"، جلد 7، شمارہ 2، اگست 1992ء

"الحسن" کی خصوصی اشاعت، جلد اول، اکتوبر، دسمبر 1987ء

"الحسن" کی خصوصی اشاعت، جلد دوم، نومبر، دسمبر 1998ء

"الرشید" ماہنامہ، لاہور

"الرشید"، جلد 26، شمارہ 9، ستمبر 1997ء

"الرشید"، جلد 24، شمارہ 3، نومبر 1997ء

"الشریعہ" ماہنامہ، گوجرانوالہ

"الشریعہ"، جلد 1، شمارہ 1، اکتوبر 1989ء

"الشریعہ"، جلد 1، شمارہ 12، ستمبر 1990ء

"البلاغ" ماہنامہ، کراچی

"البلاغ"، جلد 32، شمارہ 10، فروری 1998ء

"البنوریہ" ماہنامہ، کراچی

"البنوریہ" (انگریزی)، جلد 2، شمارہ 12، جون 1999ء

(Al -Binorie, Vol-2, June 1999, No-12)

"المعارف" ماہنامہ، لاہور

"المعارف"، جلد 5، شمارہ 5، 1992ء

"بینات" ماہنامہ، کراچی

"بینات"، جلد 52، شمارہ 9، اپریل 1991ء

”ترجمان القرآن“ ماہنامہ، لاہور

”ترجمان القرآن“، جلد 120، شمارہ 3، مارچ 1994ء

”ترجمان القرآن“، جلد 122، شمارہ 4، اپریل 1996ء

”ترجمان القرآن“، جلد 124، شمارہ 9، ستمبر 1997ء

”محدث“ ماہنامہ، لاہور

”محدث“، جلد 28، شمارہ 2، جنوری 1997ء

”جنگ“ روزنامہ، لاہور

جنگ، جمعہ ایڈیشن، 28 مئی 1986ء

جنگ، ملی ایڈیشن، 21، نومبر 1987ء

جنگ 25 مئی 1999ء

”نوائے وقت“ روزنامہ، لاہور

”نوائے وقت“، 20 اگست، 1975ء

”نوائے وقت“، 4 جنوری 1998ء، (سنڈے میگزین)

”مہک“ علمی و ادبی مجلّہ، گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ

خصوصی اشاعت، 1982ء، 1984ء

منتخب 112 استنباطی مضامین قرآن (بحوالہ آیات، سورۃ)

میں سے چند اہم عنوانات کی جھلکیاں

اسلام کا نظامِ اعتقادات ☆ اسلام کا نظامِ عبادات ☆ اسلام کا نظامِ نظافت ☆ اسلام میں سنت رسول اللہ ﷺ کی تشریعی حیثیت وعظمت ☆ اسلام میں نظریہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حقیقت آمیز تجزیہ ☆ اسلام کا نظامِ امن ☆ قرآنی حقائق کا تاریخ سے موازنہ چہ معنی دارد؟ ☆ اسلام، عقل اور سائنس ☆ اسلام میں نظریہ رؤیتِ ہلال اور سائنسی استدلالات ☆ وحی رسالت اور وحی بمعنی الہام والقاء کے متعلّق شرعی حقیقت ☆ اسلام کا نظامِ محنت ☆ اسلام کا نظامِ معیشت اور طبقاتی نظام (موازنہ) ☆ نظریاتی وتہذیبی اختلاف کے فکری نتائج ☆ اسلام میں حقوق نسواں ☆ عالمی معاشی وباء (سودی نظام) ☆ معاملات کے لین دین کا قانونی نظام ☆ بین المذاہب مکالمہ ☆ فرقہ واریت کی اُصولی بحث ☆ اسلام کا نظامِ عفت وپاکدامنی ☆ اسلام کا نظامِ میراث ☆ اسلام کا نظامِ تجارت اور اس کے رہنما اُصول ☆ احکامِ دین کا عملی وقانونی نفاذ ☆ عزیمت اور رخصت کا حکیمانہ اُسلوب ☆ وکالتِ باطلہ وصحیحہ ☆ اسلام میں نظامِ عدل وانصاف مع نظامِ شہادت ☆ حلال وحرام اور نظریہ شریعت ☆ مشروط امن معاہدے اور اسلام کی دفاعی وخارجہ پالیسی ☆ فلسفہ انقلابِ احوال ☆ جامعیت قرآن کی ہمہ جہتی حقیقت ☆ حکمت اور موعظہ حسنہ ☆ اسلام کا اخلاقی نظام ☆ اسلام کا نظامِ حکومت ☆ اختلاف رائے او رآزادی رائے ☆ نظریہ جہاد اور اس کی حکمت مع حدود وقیود ☆ عورت کی حکمرانی کے خلاف پہلی احتجاجی آواز ☆ قواعد واُصول وقتی نہیں ہوتے ☆ اسلام اور تربیت اولاد ☆ اسلام اور نظریہ تعلیم وفن ☆ ناموس رسالت ، آداب، محبّت وعشق رسول ﷺ ☆ اسلام کا نظامِ طلاق ☆ اسلام اور سماجی خدمات ☆ اسلام اور حقوق العباد ☆ بیعت ، تزکیہ نفس اور اصلاحی حقائق ☆ شریعت وطریقت ☆ کونسی جماعت برحق ہے؟ ☆ آدابِ معاشرہ کے اخلاقیاتی پہلو ☆ تحقیقِ حالات کا شرعی نظام ☆ تقلیدِ محمود کی آسان فہم حقیقت ☆ اسلام اور باقی مذاہب کا تقابلی جائزہ ☆ باطنی اعتبار سے عذابِ الٰہی کی بدترین قسم ☆ نظامِ حدود وتعزیرات ☆ نظامِ فطرت کے خدائی اُصول اور عقلیات کے بے لگام گھوڑے ☆ بحر وبر میں سبب فساد کا تجزیہ برحق ☆ فلسفہ عزت وذلت وغیرہ